This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

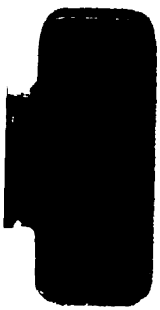
About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Library
of the
University of Wisconsin

Digitized by Google

Digitized by Google



Library

of the

University of Wisconsin

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band I.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

HERDER und KANT.

von

Dr. Anna Tumarkin.

Bern.
Verlag von A. Siebert.
1896.

Digitized by Google

Digitized by Google

90882
DEC 6 1905

B
:7B45
T-5

Die Frage und ihre Litteratur.

Im Herbst 1762 immatrikulierte sich Herder an der Königsberger Universität und am 21. August betrat er zum ersten Mal das Auditorium des Magisters Kant. Der Inhalt dieser ersten Vorlesung, wie wir ihn aus Herders Kollegienhefte [1]) kennen, betraf die damals vielbesprochene Geisterfrage.[2]) Nachdem Kant eine natürliche Lösung derselben empfohlen hatte, stellte er dieselbe Forderung der natürlichen Erklärung auch an die Theologie. Diese freigeistige Ansicht mag wohl dem jungen liberalen Theologen gefallen haben, und von dieser Stunde an wurde derselbe ein eifriger Schüler und Bewunderer Kants. Dass dieses Verhältnis sich nachmals änderte, dass Herder später zu den gehässigsten Gegnern und Bekämpfern des Kritizismus gehörte, ist leider allzu sehr bekannt. Allzu sehr verbreitet ist aber auch die Zurückführung dieses veränderten Verhältnisses auf persönliche Gründe. Auch *Hettner* leitet den Bruch zwischen Herder und seinem ehemaligen Lehrer aus der Rezension ab, die der letztere über die ‚Ideen' geschrieben hat.[3]) Anders zwar lautet das Urteil derer, die sich mit der Frage speziell beschäftigt

[1]) Haym, „Herders Leben und Werke", I., 30,

[2]) Sollte schon diese Vorlesung durch die Swedenborgfrage veranlasst worden sein, so könnte dieselbe als ein eigentlicher Markstein in den Beziehungen der beiden Denker gelten; ihr begegnen wir im Anfang dieser Beziehungen, an ihrem Wendepunkte („Träume" und ihre Rezension) und endlich an ihrem Ende (Herders letztes Urteil über Kant in „Adrastea").

[3]) Hettner, „Litteraturgeschichte des 18. Jahrhunderts," III., 3, S. 99.

Digitized by Google

haben; so weist schon *Pfleiderer*[1]) einen tiefer liegenden Grund der Polemik der beiden Philosophen nach; ihre tiefe Geistesverschiedenheit und nicht bloss persönliche Umstände zwangen sie zu einer Auseinandersetzung, und es liegt in der Natur der Sache selbst, dass der innere Widerspruch ihrer philosophischen Ansichten zum Ausdruck kam. Nur räumt Pfleiderer dieser Geistesverschiedenheit eine zu grosse Bedeutung ein und verneint auch jede Beeinflussung Herders durch Kant, sogar in den Universitätsjahren des ersteren. Seitdem aber *Suphan*[2]) die philosophische Abhängigkeit des jungen Herder von seinem Lehrer nachgewiesen hat, ist dieselbe eine unbestreitbare Thatsache. Als eine solche gilt sie auch *Haym,*[3]) der, alles vorhandene Material berücksichtigend, das ganze Verhältnis am besten beleuchtet; für ihn ist die Ursache des Bruches weder die persönliche Entfremdung Herders von Kant, noch das System des letzteren an sich, sondern die Folgen dieses Systems; Herder kämpft, nach seiner Meinung, weniger gegen Kant, als gegen den Kantianismus. Endlich beschäftigt sich mit dieser Frage auch *Kühnemann,*[4]) welcher den Bruch der beiden Philosophen durch die Erlahmung des Herderschen Gedankens erklärt.

Um die Frage nach der Ursache dieses Bruches zu lösen, scheint es mir am wichtigsten, immer die Zeit der geäusserten Ansichten zu berücksichtigen und die jeweiligen Standpunkte der beiden Denker gegenüber zu stellen. Diese Methode des zeitlichen Verfolgens der beider Denker scheint mir, in Rücksicht auf die allmähliche Entwickelung der Kantischen Weltanschauung einerseits und die Abhängigkeit der Ansichten Herders von seinem jeweiligen Gemütszustand andererseits, doppelt berechtigt.

Die zweite Frage, welche sich uns bei der Betrachtung der beiden Philosophen von selbst aufdrängt, ist die nach dem

---

[1]) Pfleiderer, „Herder und Kant“ (Jahrbücher für protestantische Theologie, Bd. I, Heft 4, 1875).

[2]) Suphan, „Herder als Schüler Kants“ (Zeitschrift für deutsche Philologie. 1872. Bd. IV).

[3]) Robert Haym, „Herder nach seinem Leben und seinen Werken“ (1880–1885).

[4]) „Herders letzter Kampf gegen Kant“ (Studien zur Litteraturgeschichte, Bernays gewidmet. 1893).

Digitized by Google

Verhältnis ihrer Weltanschauungen. Was die Litteratur dieser Frage betrifft, so ruft anfangs die Polemik Herders eine ganze Reihe ihn tief herabsetzender Schriften hervor.[1]) In diesen Schriften — meistens von Kantianern verfasst — erscheint Herder als verschrobener Metaphysiker, der das Neue in der Wissenschaft zu würdigen weder verstehe, noch wünsche. Fast die ganze erste Hälfte unseres Jahrhunderts blieb dieser Vorwurf auf Herder lasten, und erst in den letzten Jahrzehnten versuchten einzelne Forscher ihm Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Schon 1858 erklärt *Zimmermann*[2]) die Polemik Herders für die Stimme des gesunden Menschenverstandes und Herder selbst für das edelste Publikum, welches sich gegen die Schulphilosophie auflehnt. *Böhmer*[3]) sieht in beiden Denkern die Vertreter der zwei verschiedenen Weltanschauungen: der idealistischen in Kant und der realistischen — naturwissenschaftlichen in Herder; während Kants „idealistische, aber nebelhafte Weltanschauung" ihm als „ein eigentümlicher Durchgangspunkt der deutschen Kultur erscheint", sieht er in Herder den „glücklichsten Philosophen Deutschlands" und den wahren Vorläufer und Vertreter der naturwissenschaftlichen Richtung. Aehnlich gestaltet sich auch das Verhältnis unserer Philosophen bei Pfleiderer, welcher die Herdersche Weltanschauung als eine monistische dem Kantischen Dualismus gegenüberstellt. *Bärenbach*[4]) sieht sogar in Herder einen direkten Vorläufer Darwins, welcher dem „seit Kant verpönten Empirismus" Anhänger gewinnt. Mässiger in seinem Lob ist *Michalsky*,[5]) der die einzelnen wahren Gedanken der „Metakritik" hervorhebt und den Einfluss Herders auf Schelling und Lotze zu beweisen sucht. Die letzte Herderarbeit ist wohl die von *Kühnemann*,[6]) welcher in Herders Weltanschauung zwar einen gesunden Kern findet, in seiner Polemik

[1]) „Mancherlei zur Geschichte der metakritischen Invasion" von Rink; dann die Schriften Kiesewetters, Krugs, Ratzes, Cramers etc.

[2]) Zimmermann, „Geschichte der Aesthetik". S. 425 ff. 1858

[3]) Böhmer, „Geschichte der Entwicklung der naturwissenschaftlichen Weltanschauung." S. 33. 1872.

[4]) Bärenbach, „Herder als Vorläufer Darwins". 1877.

[5]) Michalsky, „Kants Kritik der reinen Vernunft und Herders Metakritik" (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 1884 – 1885).

[6]) Kühnemann, „Herders Persönlichkeit in s. Weltanschauung". 1893.

Digitized by Google

gegen Kant aber ein Zeichen „der Stockung der Gedanken in seiner Persönlichkeit“ erblickt.[1])

Bevor wir an die Lösung dieser unserer zweiten Frage — nach dem Verhältnis der Weltanschauungen unserer Philosophen — herantreten, müssen wir noch die frühere Frage — nach den persönlichen Beziehungen derselben — beantworten.

[1]) Denselben Standpunkt nimmt auch die jüngste Arbeit Kühnemanns, „Herders Leben“, ein (S. 262 ff.). 1895.

Digitized by Google

Erster Teil.

1. Herder als Schüler Kants.

Ueber die Universitätsjahre Herders, wie auch über seine erste Begegnung mit Kant berichten uns teils die „Erinnerungen“ (I, S. 59—61), teils Herders Briefwechsel.[1]) Alle Vorlesungen, welche Kant in den Jahren 1762—64 hielt — über physische Geographie, Mathematik, Logik, Moral, Philosophie und Metaphysik —, soll Herder gehört und ihren Inhalt auch selbständig verarbeitet haben. Manche Stellen aus seinen Briefen und Jugendgedichten zeugen von seiner Begeisterung für den Lehrer, welcher auch seinerseits die frühen Produkte des Herderschen Geistes mit Wohlwollen begrüsst hat. So schreibt Herder an Eichhorn: „Durch Kant ist die Philosophie das Lieblingsfeld meiner Jugend geworden,“ und in einem seiner Gedichte sagt er: „Mein Erdenblick ward hoch — er gab mir Kant.“ Ein ganz anderes Licht wirft auf die Beziehungen des jungen Herder zu seinem Lehrer die Vorrede zur „Kalligone“: „Der Jüngling,“ sagt da Herder von sich selbst, „bewunderte des Lehrers dialektischen Witz, seinen Scharfsinn, seine Beredsamkeit; bald aber merkte er, dass wenn er sich diesen Grazien des Vortrages überliesse, er von einem feinen dialektischen Wortnetz umschlungen würde, innerhalb welchem er selbst nicht mehr dächte. Strenge legte er sich also auf, nach jeder Stunde das sorgsam gehörte in seine eigene Sprache zu verwandeln . . . .“ (S. 12). Auch Caroline Herder will uns glauben machen, dass ihr Mann „Kant am liebsten über die grossen Gesetze der Natur habe reden gehört; an seiner Metaphysik hingegen habe er weniger Geschmack

[1]) Näheres darüber bei Suphan und Haym, I, S. 29—50.

Digitized by Google

gefunden; Kants blinder Schüler und Nachbeter konnte und wollte er niemals werden, und eine Sympathie der Gemüter fand niemals statt“ (Erinnerungen, I, S. 62). Es frägt sich nun, inwiefern diese beiden angeführten Stellen der Wahrheit entsprechen; gegen ihre Glaubwürdigkeit spricht am meisten die bekannte Stelle aus den „Humanitätsbriefen“, welche Kant als philosophischen Lehrer preist (XVIII, S. 324): „Ich habe das Glück genossen,“ heisst es dort, „einen Philosophen zu kennen, der mein Lehrer war . . ., er kam immer zurück auf unbefangene Kenntnis der Natur und auf moralischen Wert der Menschen . . . Er munterte auf und zwang zum Selbstdenken; Despotismus war seinem Gemüt fremde. Dieser Mann, den ich mit grössester Dankbarkeit und Hochachtung nenne, ist Immanuel Kant; sein Bild steht angenehm vor mir.“ Und durch den Vortrag dieses zum Selbstdenken aufmunternden, dem Despotismus fremden Lehrers sollte der Jüngling gefürchtet haben, „von einem feinen dialektischen Wortnetz umschlungen zu werden, innerhalb welchem er selbst nicht mehr dächte?“ Sollte wirklich so dialektisch bestrickend und den Inhalt verschleiernd der Vortrag des damaligen Kant gewesen sein, der in seiner „Nachricht von der Einrichtung der Vorlesungen“ — 1765—66 — die forschende induktive Lehrmethode als die beste hinstellt und das Ziel des Vortrages darin sieht, dass die Schüler „philosophieren, nicht die Philosophie, denken, nicht die Denker lernen“? Hat auch Herder den Verfasser der „Kritik der reinen Vernunft“, die er ja nicht verstehen konnte, als einen Scholastiker angesehen, so hätte er doch schwerlich diesen Vorwurf dem Kant der 1760er Jahre machen können. Herder selbst schreibt an Hamann,[1]) von allen seinen Universitätslehrern sei Kant allein kein Pedant. Und in Herders Reisejournal vom Jahre 1769 lesen wir: „Philosophie und Metaphysik sollen als das Resultat aller Naturwissenschaften gelehrt werden; ein lebendiger Unterricht darüber im Geiste eines Kant, — was für himmlische Stunden!“ („Lebensbild“ II, S. 214 ff.). Alle diese Aeusserungen Herders widersprechen den zwei oben angeführten Stellen aus der „Kalligone“ und den „Erinnerungen“. Trotzdem werden die letzteren noch von Pfleiderer als glaubwürdig angesehen; erst Suphan und nach ihm

[1]) Lebensbild I., 2, 178.

Digitized by Google

Haym haben sie, wie mir scheint, endgültig widerlegt. Der Zweck des Herderschen Berichtes in der „Kalligone“ ist nach Suphan „jenes erstere Bekenntnis in den „Humanitätsbriefen“ einzuschränken und abzuschwächen, und dem Misstrauen und Widersprüche gegen die Lehren Kants, mit dem Herder spät und unerwartet hervorgetreten war, ein möglichst altes Datum zuzuschreiben . . .“

Haym[1]) weist einzelne Anklänge an Kants damalige Ansichten beim jungen Herder nach; so z. B. das Hervorheben der Schriften Baumgartens, die Bevorzugung der „analytischen sokratischen Lehrmethode“, die Forderung der „physischen Analyse“ in der Philosophie, die Theorie der unzergliederlichen Begriffe, endlich direkte, wiederholte Anklänge an Kants „Betrachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“.

Aber würden wir auch nicht im Stande sein, diese einzelnen Anklänge nachzuweisen, so bliebe auch dann der tiefe Einfluss Kants auf Herder für uns eine unbestreitbare Thatsache, mag sie nun Herder bewusst oder unbewusst gewesen sein. Erinnern wir uns an den damaligen Standpunkt Kants. Es war die Zeit, in welcher Kants „Falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren“ (1762), „Der einzig mögliche Beweis Gottes“ (1763), „Nachrichten über die Einrichtung der Vorlesungen“ (1765) und „Betrachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ erschienen. Lassen wir auch die schwierige, streitige Frage von der Entwickelung des Kantischen Denkens bis 1770 bei Seite, so bleibt doch als eine, so viel ich weiss, allgemein anerkannte Thatsache zurück, dass in Kants philosophischem Standpunkt vom Jahre 1762 bereits Leibnizisch-Wolfische rationalistische, wie auch englische empirische Elemente aufgelöst waren,[2]) und völlig ausser Zweifel steht endlich Kants Hinneigung zur naturwissenschaftlichen Forschung. Diese drei Elemente finden wir aber sämtlich auch bei Herder wieder:

[1]) I. Band, S. 39—50.

[2]) K. Fischer, „Immanuel Kant“, I., 7. Kapitel, S. 116; Paulsen, „Entwicklungsgeschichte der Kantschen Erkenntnistheorie“; sogar Heymans, welcher im allgemeinen die Annahme einer empirischen Periode bei Kant bestreitet, giebt einen wenn auch unbewussten Empirismus (S. 574). oder wenigstens eine empirische Methode (Archiv für Gesch. der Philos., II., 579,) zu.

Digitized by Google

die Naturwissenschaft war seine Lieblingswissenschaft, der Empirismus seine Methode, und der Rationalismus endlich der Standpunkt, von welchem aus er sogar den konsequenten naturphilosophischen Pantheismus Spinozas mit Leibnizischen Elementen durchsetzte.

Diese Verbindung von Empirismus und Rationalismus führte Kant zur Annahme einer mechanischen Causalität, die jedoch teleologisch gefärbt war,[1]) sie bildete seine Lehre „der mechanischen Entstehung und fortschreitenden Entwicklung" — und eben diese Lehre ist, wie Kuno Fischer sagt, zum Ausgangspunkt der Herderschen „Ideen" geworden.[2])

Von demselben dogmatisch-rationalistischen Standpunkt aus kommt Kant zu seinem Optimismus und behauptet, dass unsere Welt die beste und vollkommenste sei;[3]) auch diese Ansicht hat Herder nie verleugnet; die Zweckmässigkeit des grossen Ganzen war immer der Standpunkt, von welchem aus er das Einzelne betrachtete. Alle Begriffe, welche aus der damaligen Kantischen Weltanschauung entsprangen — von den lebendigen Kräften,[4]) von der Stufenleiter der Wesen, der freien Entwickelung der Natur nach ihren immanenten Gesetzen,[5]) der Begriff von Gott als von der höchsten sich in der Natur offenbarenden Vernunft,[6]) die Ineinsbildung der Freiheit und der Natur — das alles finden wir in den späteren Schriften Herders als deren Grundgedanken wieder.

Eine bevorzugte Stellung nahm im damaligen Gesichtskreis Kants die Moralphilosophie ein: ihm war die Moral etwas Feststehendes, dem Denken Vorausgehendes und von ihm Unabhängiges;[7]) — auch dieses moralische Element ist ein bezeichnendes und fast ausschlaggebendes für die ganze litterarische Thätigkeit Herders — es ist das Princip seiner Humanitätslehre. So finden wir denn in dem damaligen Standpunkt Kants die Keime der drei wichtigsten Elemente des Herderschen Geistes:

[1]) „Naturgeschichte des Himmels".
[2]) „Immanuel Kant„, I. 151.
[3]) „Betrachtungen über den Optimismus".
[4]) „Gedanken von der Schätzung der lebendigen Kräfte".
[5]) „Naturgeschichte des Himmels".
[6]) „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes".
[7]) Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen".

Digitized by Google

es ist sein naturwissenschaftlicher Pantheismus, die Durchsetzung desselben mit rationalistischen, geistigen Elementen und endlich die Belebung des Ganzen durch die Idee der Humanität. Sollte Kant auch keinen directen Einfluss auf Herder ausgeübt haben, so wirkte er auf ihn zweifellos mittelbar, indem er ihn mit Leibniz, Newton, Locke, Schaftesbury und Rousseau bekannt machte — Philosophen, deren directer Einfluss auf Herder von Niemanden geleugnet wird.

Alle diese scheinbar unversöhnlichen Elemente gähren in Kant in den Jahren 1762—64. Sie treffen wir auch bei Herder damals, wie später an. Aber während sie bei Herder nie ganz versöhnt und vermittelt wurden, strebt Kant nach einem einheitlichen und konsequenten System; den Weg zu einem solchen findet er im Humeschen Skepticismus. Dies ist das einzige Element des damaligen Kantischen Denkens, welches wir bei Herder nicht antreffen. Zwar finden sich auch bei ihm einzelne Bemerkungen, welche, im Vergleich mit dem Wolfischen Dogmatismus, skeptisch klingen; zwar ist auch ihm gleich Kant die Metaphysik „eine sokratische Weisheit Nichts zu wissen" (Fragmente, Bd. II, S. 17), aber es handelt sich hierbei immer nur um die „hohe Philosophie", wie Herder die Metaphysik nennt, nicht um die Philosophie überhaupt. So äussert sich der Herdersche seichte Skepticismus nur in seinem Widerspruch gegen die bisherige dogmatische[1]) Philosophie. Kant hingegen, dem es mit seinem Zweifel wirklicher Ernst war, überwand zunächst durch denselben alle fremden Einflüsse, unter welchen er früher gestanden hatte, um dann schliesslich ihn selbst zu überwinden und zu seinem eigenen kritischen System zu kommen. Diese tiefe Bedeutung konnte Hume für Herder, mit seiner von Hause aus vertrauensvollen Seele, mit seinem absoluten Glauben an unsere Erkenntnis, nicht haben. So war denn eben dasjenige Element im Geiste Kants, welches dessen Kritizismus herbeiführte, für Herder unzugänglich, und so war ihm das Verständnis des zukünftigen Systems seines Lehrers von vorneherein verschlossen.[2])

[1]) Darauf bezügliche Stellen bei Herder, siehe Haym, I, S. 48.

[2]) Höffding, „Kontinuität im Entwicklungsgange Kants", Archiv, Bd. VIII. „Herders Naturell und Geistesrichtung gemäss war es kein Wunder, dass Humes Zweifel ihm übertrieben und willkürlich erscheinen konnte; Herder fand keine solche Verwendung für diesen wie Kant, dessen Gedanken

Digitized by Google

Von dem skeptischen Elemente abgesehen, blieb Herder, wie Haym (I, S. 41) sagt, „ein Kantianer vom Jahre 1765, um schliesslich gegen den Kant vom Jahre 1781 die nur neu gemischten und gefärbten Gedanken des werdenden Kant zu Felde zu führen."

Dieses einzige Element, welches den Schüler vom Lehrer trennte, führte nun zu ihrem ersten Missverständnis; den Anlass dazu gaben „Die Träume eines Geistersehers". Mit Recht, scheint mir, nennt Hettner (III, 2, S. 251 ff.) diese „Träume" — das Programm der ganzen zukünftigen Thätigkeit Kants, den Vorläufer seines Kriticismus. Mag der Standpunkt dieser Schrift ein absolut skeptischer (K. Fischer, I, 269) oder ein noch im wesentlichen empiristischer (Paulsen, S. 88), oder endlich ein realistisch-rationalistischer (Heymans im Archiv, II, 575) sein — das eine darf wohl als sicher gelten, dass von allen vorkritischen Schriften Kants diese dem kritischen System inhaltlich am nächsten steht. Für Kant ist der Geisterseher Swedenborg ein eben solcher Träumer, wie alle dogmatischen Metaphysiker, von denen sich jeder seine eigene Welt ausdenkt. In der Frage, ob es Geister gäbe, *wie* sie beschaffen seien, ob es eine Gemeinschaft zwischen ihnen gäbe, entscheidet er sich weder *pro,* noch *contra:* jede Annahme sei ebenso möglich, aber auch ebenso unbeweisbar, wie die ihr widersprechende, denn metaphysische Behauptungen können nicht bewiesen werden, sie sind Traum, bewusster oder unbewusster Trug. Weder der Hylozoismus, der Alles belebt, noch der Materialismus, der Alles tötet, sind beweisbar; ja noch mehr: „wie etwas könne eine Ursache sein, oder eine Kraft haben, ist unmöglich durch Vernunft jemals einzusehen"; die wahre Aufgabe der Philosophie besteht daher nicht in der Behandlung von Fragen, die sie nicht zu lösen vermag, sondern nur in der Prüfung der „Grenzen der menschlichen Vernunft", und die Folge dieser Prüfung ist eine sokratische Zufriedenheit mit der gegebenen, erkennbaren Welt. Auch die Behauptung, dass die Metaphysik die Frage nach dem zukünftigen Leben lösen soll, weil die letztere unsere Moral be-

dadurch in stärkeren Fluss gesetzt wurden, ja Herder konnte kaum verstehen, wie Kant ihn zu verwenden vermochte; sein späteres Verhältnis zu Kant lässt dies vermuten."

Digitized by Google

gründe, wird von Kant widerlegt; ihm ist ja die Moral etwas Ursprüngliches, vom Wissen Unabhängiges: „man müsse die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, nicht umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der anderen Welt gründen.“ So haben wir denn schon in dieser Schrift die beiden Hauptkeime des Kriticismus Kants. Seine offene Erklärung für das vernünftige „Ich weiss nicht“ einerseits und sein Abweichen von Hume in den Fragen der Moral andererseits kündigen uns im Verfasser des kleinen Bändchens den Urheber der beiden Kritiken an.

Und nun, wie verhält sich Herder zu diesem Vorläufer der kritischen Schriften Kants? In seiner Rezension der „Träume“ [1]) lobt er die feine und einnehmende Art des Vortrags, die treuherzige Laune zu erzählen und zu philosophieren, die Beobachtungen in der Pathologie der menschlichen Seele, den analytischen Weg. Nicht zufrieden aber ist er mit dem Inhalt der Schrift und besonders mit ihrem „dogmatischen“, d. h. rein philosophischen Teil, in welchem Kant von der Möglichkeit der Geister spricht. Herder wirft dem Verfasser vor, dass er „Hypothesen darbringe, die, wie eine Synthese betrachtet, mehr Schönheit haben, als sie haben dürften, wenn sie immer bei Datis blieben“. Als ob Herder nicht bemerkt hätte, dass Kant nur dazu die Frage scheinbar ernst aufnimmt, um dann überhaupt die Beschäftigung mit solchen Fragen im komischen Lichte darzustellen, sagt er: „Der Verfasser trägt die Wahrheiten von beiden Seiten vor und sagt, wie jener Römer: einer sagt nein! der andere ja! ihr Römer, wem glaubt ihr?“ Schon die erste Rezension Herders beruht so auf einem Missverständnis; was er „Wahrheiten“ nennt, ist für Kant nicht einmal wissenschaftliche Hypothese, sondern nur ein Trug, ein Traum der Vernunft; Kant frägt den Leser nicht: wofür entscheidest du dich, sondern er behauptet geradezu: wenn du ein wenig Vernunft hast, wirst du dich für garnichts entscheiden, wirst du dich um derartige Fragen überhaupt nicht bekümmern.

Woher kommt denn dieses Missverständnis? Suphan leitet es von der „Hochachtung ab, die dem Schüler auch proble-

[1]) Königsberger politische Zeitungen, 1766. 18 Stück (SWS., I., Seite 68).

Digitized by Google

matische Behauptungen des Lehrers im Lichte von Beweisen erscheinen lässt"; Haym (I, S. 48) sieht seine Ursache in der „Anwendung seitens Herders derselben kritischen Behutsamkeit, die er von Kant gelernt hatte". Aber wenn ich mich nicht irre, liegt der Grund davon viel tiefer; es ist derselbe Grund, der Herder für immer das Verständnis des Kantischen Systems verschloss; es ist seine einheitliche, auf Synthese gerichtete Natur, der die tiefe Verschiedenheit der Erkenntnis und der Wirklichkeit, der Erscheinung und des Dinges an sich, des Scheins und des Seins, der ganze Kantische Dualismus zuwider war; es ist sozusagen sein Objektivismus, welcher sich gegen den Kantischen Subjektivismus immer sträubte. Herder hat die bahnbrechende Bedeutung der „Träume" eher geahnt, als erkannt: „Die Schrift," sagt er, „enthält allgemeine Betrachtungen über die Metaphysik, und das Schlusshauptstück des dritten Teils insonderheit enthält einige grosse Züge zu einem Plane, den der Verfasser selbst am besten ausführen und anwenden könnte." Herder meinte wohl damit die Säuberung der Philosophie von dogmatischen Behauptungen, eine Reform der Methaphysik; dass aber Kant auch eine Reform der ganzen Philosophie unternehmen wolle, dass er nicht nur die Beweisbarkeit der Geisterlehre, sondern auch die absolute Erkenntnis der Erfahrungswelt leugnen werde, das hat Herder kaum vorher geahnt; denn hätte er es, er würde nicht mit solcher Freude den Plan zu einem System verkündet haben, dessen Bekämpfung für ihn so verhängnisvoll werden sollte. Dass dieses erste Auftreten des Schülers gegen seinen Lehrer durchaus nicht auf persönliche Umstände zurückzuführen ist, unterliegt keinem Zweifel: die Beziehungen der beiden, so lange Herder in Königsberg blieb, haben wir bereits kennen gelernt; als Herder Ende 1764 nach Riga ging, blieben seine Beziehungen zu Kant noch immer freundschaftlich; wir wissen aus Herders eigenem Zeugnis, dass Kant „ihm seine Träume bogenweise zugeschickt hat" („Aus Herders Nachlass", II, 24), wir wissen ferner, dass die beiden noch lange mit einander Grüsse wechselten und dass Herder sogar seine Jugendfreunde von Riga aus aufmunterte, Kants Vorlesungen zu besuchen („Erinnerungen", II, 220). Endlich haben wir auch einen Brief Herders an Kant vom Jahre 1767 („Lebensbild", I, 2, 294) — einen Brief voll Achtung und Verehrung, der dabei doch von der Selbständigkeit des Schülers

Digitized by Google

dem Lehrer gegenüber zeugt; Herder, heisst es da, „habe Zweifel wider manche philosophische Bedenken und Beweise seines liebsten, verehrtesten Kant.“ [1])

2. Herders dynamischer Standpunkt.

Mit der Herderschen Rezension der „Träume“ beginnt eine neue Periode in den Beziehungen der beiden Philosophen; bereits äussert sich in ihr die Geistesverschiedenheit der zwei Denker, welche später zu ihrem gänzlichen Bruch führen sollte. Bis dahin aber, bis dieses erste kleine Missverständnis zu einer unüberbrückbaren Kluft wird, vergehen fast 20 Jahre, innerhalb welcher unsere Philosophen sich immer mehr von einander entfernen, ja sogar entgegengesetzte Wege einschlagen. Auch äusserlich löst sich ihr Verhältnis: Herder verliert seinen Lehrer aus den Augen, er kommt unter neue Einflüsse, die eines Nicolai und eines Hamann, und das Bild seines ersten Lehrers erblasst allmählich in seiner Erinnerung. Mit der äusserlichen Entfremdung geht die innere Hand in Hand. Folgen wir den beiden Philosophen auf ihren immer mehr auseinandergehenden Wegen, um sie dann bei ihrem ersten Zusammentreffen einander gegenüberzustellen.

Als Jüngling kam Herder in das Auditorium Kants; seine junge empfängliche Seele fasste mit Freude jedes neue Wort, jeden neuen Gedanken auf, denn alles Neue zündete einen neuen Funken in seiner erwachenden Seele; wäre Kant nicht, so hätte er vielleicht einen anderen „Apoll“ besungen. Als „ein werdender“ war er immer dankbar. Und doch war er nicht für Alles gleich empfänglich; in seiner zarten Seele waren schon klare, scharfe Züge erkennbar: die Natur mit ihrem stillen, aber stetigen Wirken war noch in der Kindheit der Lieblingsgegenstand seiner Betrachtung; in der lebenden Natur vergass er sich selbst. Der Knabe, der das Wirken und Weben der Natur im Kleinen mit Liebe betrachtete,[2]) sollte später mit derselben Liebe ihr Wirken auf dem ganzen Erdenrund, in der Geschichte der Völker, im ganzen Universum verfolgen. Jetzt bewundert der Knabe die

[1]) Seit 1891 ist uns auch ein Brief von Kant an Herder vom Jahre 1767 bekannt; Altpreussische Monatsschrift 1891, Heft 3, 4, S. 194.

[2]) Siehe „Erinnerungen“, I., S. 11 f.

Digitized by Google

kleine Blume, die sich so schön aus einer Knospe entfaltet; auf dem Gipfel seines Denkens angelangt, wird er in der ganzen Menschheit, in der ganzen Geschichte *eine* grosse Knospe bewundern, die sich zur höchsten Blüte entfalten soll, zur „Blüte der Humanität". Das Gesetz dieses Wachstums wird er später „innere Kräfte" nennen; die ganze, alle diese Kräfte in sich zusammenfassende Ordnung wird ihm als Alinatur, Allgott erscheinen, dessen Wille sich in der Erziehung der Menschheit äussert. All die schönen, erhabenen Gedanken Herders sollen sich so an denselben Kernbegriff anreihen, der auch die Seele des Knaben erfüllt: es ist der Gedanke des lebendigen Wirkens und Webens der Natur, des allmählichen Wachstums und Verwelkens, des Entstehens und Vergehens — der *Gedanke des ewigen Werdens.* Wie ein roter Faden zieht sich dieser Gedanke durch die ganze litterarische Thätigkeit Herders, er umspannt alle seine einzelnen Ansichten und Begriffe, er bedingt seine ganze *dynamische* Weltanschauung. Es scheint dieser Hauptbegriff Herders in seinem eigenen energischen, lebhaften, leidenschaftlichen Naturell, in seiner empfänglichen und leicht beweglichen Seele, in seinem heftigen, immer thätigen Gemüt begründet zu sein: bei einem Mann wie Herder, der so sehr mit seinem ganzen Wesen am wirklichen Leben hängt, der so sehr vom Gemüt beherrscht wird, kann das Denken wohl Gesetze vom Gemüt empfangen. Und gerade bei Herder scheint diese Abhängigkeit vom Gemüt zugleich die Bedingung des Denkens, wie die Klippe zu sein, an dem es scheitert: denn nichts fehlt dem Herderschen Gedanken des Werdens und der Entwickelung so sehr als die eigene Entwickelung. Wissbegierig beobachtet Herder die Natur in ihrem Wirken und Weben, jede Erscheinung verfolgt er bis zu ihrem Vergehen, um dann auch das letztere in ein Entstehen übergehen zu sehen; aber sein Gemüt befriedigt dieses ewige Kommen und Gehen nicht: der Herbst mit seiner verheerenden Wirkung auf die Natur erfüllt die Seele des jungen Herder mit Wehmut, und schon als Knabe stellt er Vergleiche zwischen den fallenden Blättern und sterbenden Menschen an: „Ein Geschlecht von Blättern, das so wenig aufersteht als wir Menschen, wenn wir abfallen! Für mich hat kein Bild und kein Bild und kein Gleichnis von Jugend auf mehr Eindruck gemacht als diess!" [1]) Das Gemüt sucht etwas Bleibendes, Unvergängliches —

[1]) Brief an seine Braut. Bückeburg, Okt. 1771; „Erinnerungen", I, S. 12.

Digitized by Google

es strebt nach einem fassbaren, erreichbaren Ideale. Warum? fragt die immer weitersuchende Wissbegierde, und wieder — Warum? sie rastet nie. Wozu? sagt das stille Gemüt — es will Ruhe, es will Halt haben. Und fängt der Mensch an, nach den Zwecken in der Natur zu suchen, so ist es aus mit seinem unvoreingenommenen Urteil über ihre Gesetze, ihre Ursachen.

So steht denn das Streben nach einem fassbaren Ideale bei Herder nahe an der wahrheitsgetreuen Erforschung des Wirklichen, und lässt die Erkenntnis nicht zur Wahrheit durchdringen. Der strenge naturwissenschaftliche Begriff des Werdens, verbunden mit dem ablebenden und morschen Substanzbegriff — da haben wir die Keime und die Schranken der Herderschen Entwickelungstheorie: bald mehr, bald weniger vom Gemüt abhängig, bald in Mysticismus verfallend, bald sich scheinbar zur völlig freien Forschung erhebend, bleibt Herder immer auf halbem Wege stehen. Zwischen der dogmatischen Philosophie des vorigen Jahrhunderts und der freien Forschung eines Darwin in einer bedenklichen Mitte stehend, will er die beiden entgegengesetzten Begriffe des Seins und des Werdens versöhnen und in eins verschmelzen; in Wahrheit aber bleiben sie bei ihm ebenso unvermittelt und entgegengesetzt, wie es ihre Natur mit sich bringt, — nur verweilt er bald bei dem einen, bald beim anderen und giebt sich so nur äusserlich den Schein der Konsequenz.

Herders erstes vollendetes philosophisches Werk war die Preisschrift „Ueber den Ursprung der Sprache“ (1770). Offen und frei tritt darin Herder gegen die orthodoxe Süssmilchische Hypothese des göttlichen Ursprungs der Sprache auf: „Schon als Tier hat der Mensch Sprache“ (V, S. 5); „die unmittelbaren Laute der Empfindung haben nicht bloss keinen übermenschlichen, sondern offenbar einen tierischen Ursprung — das Naturgesetz einer empfindenden Maschine“ (S. 17). Zwar will Herder andererseits auch nicht diese unmittelbaren Laute der Empfindung mit Condillac für den *einzigen* Ursprung der Sprache erklären; die letztere ist für ihn vielmehr eben dasjenige Prärogativ des Menschen, welches ihn vom Tier unterscheidet, und dieser Unterschied zwischen dem Tier und dem Menschen steht für Herder fest: weder will er mit Condillac „die Tiere zu Menschen“, noch mit Rousseau „die Menschen zu Tieren“ machen (S. 21). „Das erste Merkmal der Besinnung (der menschlichen Vernunft-Reflexion)

Digitized by Google

war das Wort der Seele. Mit ihm ist die menschliche Sprache erfunden" (S. 35). Aber wenn auch Herder dem französischen Materialismus in seinen letzten Konsequenzen nicht folgen wollte, so war schon der Bruch mit dem deutschen Dogmatismus für die damalige Zeit und besonders für einen Theologen ein grosser Schritt vorwärts. Aber kaum ist das Werk vollendet und im Druck erschienen, so gerät Herder in Verzweiflung, er klagt, dass „niemand von der Akademie sich über die fatale Schrift erbarmt habe,"[1]) und „möchte sie jetzt weg haben;"[2]) er fürchte, heisst es in seinen Begriffen, „vielen Widerspruch, Fragen und Streitschriften".[3]) Eher fürchtete er schon sein eigenes Ich, welches selbst vor den Konsequenzen seines Denkens erschrack. Und als Herder vollends von der Unzufriedenheit seines Freundes Hamann hörte,[4]) wurde sein innerer Zwiespalt noch stärker und seine Wahrheitsliebe musste diesmal vor dem beleidigten Gemüt die Waffen strecken. Er sehe jetzt selbst ein, heisst es nun wieder,[5]) „dass das ganze Ding nicht wahr ist, und wolle das beweisen für den Thoren, der Beweis brauche", und schon im nächsten Werke — „Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts" — widerruft Herder seine Worte: „nur durch göttlichen Unterricht hat der Mensch den Gebrauch der Sprache und der Vernunft gelernt" (S. 299). Dieses letztere Werk aber fällt schon in eine neue Periode des Herderschen Denkens, ins Jahr 1775, mithin in seine Bückeburger Zeit. Die einsame Bückeburger Periode mit ihrem stillen Leben, die Annäherung an die fromme Gräfin Maria, der erneuerte Einfluss Hamanns und die gleichzeitige Entfremdung von Nicolai — alles scheint in diesen Jahren zusammenzuwirken, um Herders Gemüt ein völliges Uebergewicht über den trockenen Verstand zu geben. Herder sucht sein Ideal, er findet es in Gott, in *seinem* Gott, im Gott des Gemütes; dieser Allgott umfasst ihm jetzt die Seele, das ganze menschliche Leben, die ganze Natur mit ihren Gesetzen — es ist das Ewige,

[1]) Brief an Nicolai, „Von und an Herder", I., 328.

[2]) Brief an Caroline, „Aus Herders Nachlass", III., 178.

[3]) Brief an Caroline, „Erinnerungen", I., 206.

[4]) Hamanns Rezension in der Königsberger Zeitung, 1772, von Hartknoch Herdern zugeschickt.

[5]) Siehe Haym, I., 499.

Digitized by Google

das Unvergängliche, es ist die höchste Vernunft.[1]) Wohl ist es keine blosse philosophische Abstraktion, sondern vielmehr ein lebendiger, ein denkender und fühlender, ein gerechter Gott; es ist die Verkörperung des Höchsten, was nur in der menschlichen Seele sein kann, — aber eben darum ist es auch nur ein Ideal, welches das Gemüt fordert und aus sich selber schafft, mit dem freien, forschenden Denken kann und soll dieser Gott nichts gemein haben. Dieser Seelengott offenbart sich Herder ebenso in der Geschichte der Menschheit („Auch eine Philosophie der Geschichte", 1774), wie auch in der ältesten Urkunde — der heiligen Schrift („Die älteste Urkunde des Menschengeschlechts", 1774). Und je mehr sich Herder in die Betrachtung dieses Seelengottes vertieft, desto befriedigter wird sein Gemüt, aber sein Wissensdrang bleibt ungestillt. Eine Reaktion gegen diese mystische Stimmung musste mit innerer Notwendigkeit Platz greifen; Herders Streben zur Wahrheit musste diesmal die Schranken des Gemütes durchbrechen. Ein Zeichen dieses neuen Umschwungs könnte man schon in den „Ursachen des gesunkenen Geschmacks" erblicken, in welchen Herder, sich von dem absoluten Ideal abwendend, auf den individuellen, zeitlich bedingten Geschmack mit seinen natürlichen Ursachen hinweist.[2]) In noch freieren Bahnen bewegt sich das Herdersche Denken in der Preisschrift „Erkennen und Empfinden"; hier gelangt sein dynamischer Standpunkt zum ersten Mal zum philosophischen Ausdruck. Vom Sinnesreiz bis zum abstrakten Denken,[3]) von den dunkeln Empfindungen bis zu klaren deutlichen Ideen,[4]) von der Physiologie bis zur Psychologie und Erkenntnislehre[5]) verfolgt Herder das Werden seiner wirkenden, lebendigen Kräfte. Beim Menschen bleibt Herder stehen; der Mensch zeigt ihm die Brücke vom Individuellen zum Ideal, und so steht seine Humanitätslehre in der Mitte zwischen seiner Theologie und seiner Naturwissenschaft. Der Mensch in seinem Thun und Leiden, in seiner Entwickelung zur Humanität ist der Anker, an welchem das Denken

[1]) „Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts", S. 311; „Auch eine Philosophie", S. 484, 558, 565, 580 ff.

[2]) SWS., Bd. V., S. 599, 613, 645, 648 ff.

[3]) SWS., Bd. VIII, S. 190.

[4]) Dasselbe, S. 179.

[5]) Dasselbe, S. 180.

Digitized by Google

Herders sich zu befestigen sucht: menschliche Theologie, menschliche Kunst, menschliche Geschichte, ja sogar menschliche Philosophie — das sind die Hauptfragen, mit welchen sich Herder beschäftigt und welche in seinem geschichts-philosophischen Werk „Ideen“ ihre Lösung finden.

3. Kants Entwickelung zum Kriticismus.

Das letztgenannte Werk Herders — „Die Ideen“ — rief den grossen geschichtsphilosophischen Streit unserer beiden Philosophen hervor, und so treffen ihre bis jetzt getrennten Wege wieder zusammen. Inzwischen ist aber auch Kant ein anderer geworden, der entscheidende Umschwung zur kritischen Periode war in ihm bereits vollzogen. Das grosse kritische System entstand auf den Trümmern der beiden vorangegangenen Richtungen, der rationalistischen und der empirischen; im Grunde haben sich beide am Schluss bankerott erklärt: der Rationalismus musste selbst im Leibniz-Wolfischen Dogmatismus Concessionen machen und dem Empirismus blieb nichts übrig, als im Humeschen Skepticismus auf jede notwendige und allgemeine Erkenntnis zu verzichten. Beide Stadien der Entwickelung der Philosophie hatte Kant bereits durchgemacht, als er beim Hume'schen Skepticismus anlangte. Hat aber Hume eine Kluft zwischen Erfahrung und Vernunft, Wirklichkeit und Ideal gerissen, so war es die That Kants, diese Kluft zu überbrücken; dass sie überbrückt sein *soll,* sagte Kant sein moralisches Gefühl, welches für ihn etwas Feststehendes, Primäres war; dass sie es sein *kann* und wirklich *ist,* zeigte ihm die Mathematik mit ihren allgemein gültigen Formeln und die Naturwissenschaft mit ihren festen Gesetzen.

So löste Kant den bisherigen Widerspruch des Denkens und des Empfindens, indem er behauptete, in jeder unserer Erkenntnis seien die beiden Elemente gleich vertreten — das empfangende und das denkende Vermögen wirken immer zugleich. So strebt das Kantische System, welches scheinbar eine Kluft zwischen Subjekt und Objekt bedeutet, im Grunde nur danach, eine Kluft zwischen dem Denken und Empfangen aufzuheben und eine höhere, transcendentale Einheit herzustellen. Wenn Kant dabei auf eine völlige Erkenntnis dieser Einheit und ihres

Digitized by Google

Wesens verzichtet, so ist doch dieses, wenn auch nicht ganz fassbare Ideal seiner Theorie zugleich das Ideal der Wissenschaft schlechthin — nämlich diejenige Monade zu finden, welche der Materie, dem Geiste, wie den Vorstellungen von beiden zu Grunde läge. Wollten die beiden vorkritischen Richtungen der Philosophie das Welträtsel auf einmal, sei es durch den Begriff des Denkens, sei es durch den der Ausdehnung lösen, wollten sie den Schlüssel zu den Vorgängen der geistigen und der materiellen Welt zugleich fassen, so ging Kant über die beiden entgegengesetzten Hypothesen der bisherigen Philosophie hinaus, um die Möglichkeit ihrer Versöhnung in einer *transcendentalen,* unfassbaren Einheit zu finden: er verzichtete zwar auf das vollständige Erreichen seines Ideals, steckte es aber dafür auch höher, als es die vorkritischen Denker gethan hatten. So erscheint uns sein ganzes System als ein *Streben* nach der höchsten, wenn auch nur in der Idee erreichbaren Einheit; während eine jede der vorkritischen Richtungen uns eine verwirklichte, dafür aber beschränkte Einheit, ein realisierbares, aber zu diesem Behuf auch herabgesetztes Ideal zeigt. In demselben Verhältnis wie zur ganzen vorkritischen Philosophie steht Kant auch zu ihrem vielseitigsten Vertreter — Herder; daher auch das besondere Interesse, welches ihre Polemik für uns hat.

Wir sahen schon, wie beide Elemente, beide Richtungen des vorkritischen Denkens, von deren Widerspruch Kant ausging und mit deren endgültiger Scheidung und Begrenzung er begann, wie sie beide in Herders Philosophie, ja sogar in seiner ganzen Persönlichkeit eng verbunden waren; wir sahen, wie ihn sein Denken zum Empirismus, zur forschenden Erfahrungswissenschaft führt, während sein Gemüt sich im rationalistischen Idealismus Luft macht. Seine ganze Philosophie war daher nichts als ein Versuch, die beiden entgegengesetzten Richtungen zu versöhnen. Hat Kant, sich in freier, unerschrockener Gedankenforschung über beide Parteien erhebend, ihren Streit unparteisch geschlichtet, so empfand Herder diesen Streit in seiner eigenen Persönlichkeit zu tief, um ein unparteischer Richter sein zu können. Kant und Herder nahmen beide ihren Weg durch die breite Heerstrasse des seichten, durch den gesunden Menschenverstand gemilderten Dogmatismns; Herder wagt nicht diese Strasse zu verlassen, er scheut den steilen Weg des ex-

Digitized by Google

tremen Empirismus in der Form des Hume'schen Skepticismus; Kants unerschrockener Gedanke aber bebt vor keiner noch so gewagten Consequenz zurück. Wie ein geschickter Arzt oft ein starkes Mittel braucht, um nur die Krankheit zu erkennen und sie dann desto leichter heilen zu können, so folgt auch Kant gern der Philosophie in ihren abschreckendsten Consequenzen, in ihren ausgeprägtesten Einseitigkeiten, um an diesen ihre Wundstellen leichter herauszufinden; eben darum, weil Kant in allen diesen extremen Richtungen nicht aufgeht, sondern sie nur prüfend verfolgt, vermag er die Philosophie zugleich von ihren beiden Enden anzufassen, den Idealismus Rousseaus und den Skepticismus Humes zu gleicher Zeit zu würdigen. Nicht so mutig und unerschrocken ist Herder: je tiefer die Krankheit der vorkritischen Philosophie in seiner eigenen Persönlichkeit steckt, je enger sie mit seinem befangenen Gemüt verbunden ist, desto nachsichtiger zeigt er sich gegen diese Krankheit, desto zaghafter und milder ist er in seinen Mitteln.

In seinem Streben nach einer fassbaren Einheit der Welt und der Erkenntnis, der Wirklichkeit und des Ideals, stimmt Herder mit der ganzen vorkritischen Philosophie überein, aber dieses Streben macht sich bei ihm um so leidenschaftlicher geltend, als jene beiden entgegengesetzten Elemente in den zwei verschiedenen Seiten des Herderschen Naturells ihre Verkörperung fanden. Nicht nur als vorkritischer Philosoph steht daher Herder im Widerspruch zu Kant, sondern auch als ein Mensch, welcher in seinem eigenen Charakter die Keime zu demjenigen Zwiespalt birgt, welchen Kant aus der Philosophie zu schaffen gesucht hat. Und so ist denn der Satz, den wir früher auf die gesamte vorkritische Philosophie angewandt haben, in Bezug auf Herder doppelt wahr: er verhält sich zu Kant wie die fassbare, aber unvollkommene zu der, als blosse Idee hingestellten, aber vollkommeneren und höheren Einheit, wie die sich mit wenigem begnügende Wirklichkeit zum ewigen Streben nach dem Ideal, wie die bedingte Erfahrung zur ewig strebenden, nie rastenden Wissenschaft. Solange Kant, als Herders Lehrer, noch selbst in der Zeitphilosophie befangen war, solange er mit der ganzen Leibniz-Wolfischen Schule nach einer Vermittelung der philosophischen Gegensätze strebte, ging ihm Herder willig nach;

Digitized by Google

als er aber zum erstenmal den Vermittelungspunkt überschritt, liess er Herder hinter sich zurück: mit den „Träumen“ war das Verständnis Kants für Herder verschlossen. Lassen wir auch die Streitfrage nach dem Standpunkt Kants in dieser Schrift bei Seite, so bleibt doch eins sicher: mit der vorkritischen Philosophie steht Kant nicht mehr auf gleichem Wege, und mit der seichten Versöhnung der beiden vorkritischen Methoden, deren jede eine vollständige Erkenntnis der Welt für sich beanspruchte, hat er nichts mehr zu thun. „Die Gemeinschaft zwischen einem Geist und einem Körper ist unbegreiflich“ (S. 25), sagt Kant; damit aber ist der empiristischen Erklärung der ganzen Welt aus der Erfahrung, wie auch der rationalistischen Unterordnung der Welt unter die Gesetze des Geistes jeder Weg abgeschnitten — der entscheidende Schritt der endgültigen Scheidung der beiden Erkenntnisquellen, der Sinnlichkeit und des Verstandes, ist gethan. Weder genügt die naturwissenschaftliche Beweisführung a posteriori dem Verstande, noch entspricht die metaphysische Beweisführung a priori immer der Erfahrung (S. 93 bis 97), — wieder die entscheidende Trennung der beiden Methoden, die Sonderung des rationalistischen und des empirischen Elements. Mit diesem einen entscheidenden Schritt bricht Kant die Brücke zwischen ihm und der vorkritischen Philosophie ab. Während Herder mit der ganzen vorkritischen Philosophie nach dem letzten Wort des menschlichen Wissens frug, genügte es Kant, der Forschung ein Ideal aufzustellen, eine Richtung zu zeigen, ohne ihr von vorne herein ein Ziel, eine Grenze zu stecken.

4. Der durch die „Ideen“ veranlasste Streit.

Die kritische Erstlingsschrift Kants, „Die Kritik der reinen Vernunft“, erschien schon 1781, drei Jahre früher als die „Ideen“; seit Anfang 1782 besass Herder die „Kritik“; aber nach Hayms Ansicht hat er sie erst aus Hamanns „Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft“ kennen gelernt.[1]) Mag nun diese Behauptung zutreffend sein oder nicht, für uns bleibt dies

[1]) II, S. 244; die Thatsache, dass Herder Hamann zu dieser seiner Metakritik aufgemuntert hat, scheint mir auf seine genauere Kenntnis des Kantischen Werkes hinzuweisen.

Digitized by Google

gleichgültig, denn verstanden hatte Herder die „Kritik“ gewiss nicht; wenn man den „Erinnerungen“ glauben darf, soll Herder die „Kritik“ schon 1783 „ungeniessbar und seiner Vorstellungsart zuwider“ gefunden haben.[1]) Dass aber Herders Weltanschauung von der „Kritik“ gar nicht beeinflusst wurde, zeigt am besten der erste Teil der „Ideen“. Zu den beiden Koryphеen der neueren Philosophie, Spinoza und Leibniz, nimmt hier Herder eine ausgesprochene Stellung ein, er lernt von den Systemen beider, aber den Begründer der neuesten Philosophie lässt er ohne jegliche Berücksichtigung; er citiert zwar lobend seine „Theorie des Himmels“ (S. 14), aber was das eigentliche kritische System Kants betrifft, so laufen ihm alle Voraussetzungen des Buches schnurstracks entgegen: überall wo Kant eine unüberbrückbare Kluft sieht, wo er seinen Dualismus aufstellt, findet Herder eine grosse, allumfassende Einheit, unter welche der Geist ebensowohl wie die Materie, die Vernunft wie die Sinnlichkeit, die Freiheit wie die Causalität passen, eine grosse Einheit, die nur allmählige Abstufungen, aber keinen jähen Sprung kennt (V. Buch, S. 167). Ein personificierter Pantheismus, ein mit geistigen Elemenen durchsetzter Materialismus — das war die Philosophie des eben erschienenen Buches. Wie gross der Abstand zwischen ihr und der Philosophie der reinen Vernunft ist, fällt schon beim ersten Blick in die Augen; beide Systeme hatten keinen Platz neben einander. Und wenn Herder das System seines Lehrers gar nicht berücksichtigte, so war es anders mit dem letzteren. Dieser war einer der ersten, welchen Hamann den Anfangsband der „Ideen“ zugeschickt hat;[2]) er musste sich von dem neuen Werk, als von einem Versuch der Geschichtsphilosophie, die Lösung einer der wichtigsten Fragen seines eigenen Systems versprechen, der Frage nämlich über das Verhältnis der Willensfreiheit zu der Causalität der empirischen Welt. Aber nicht einmal die Wichtigkeit der Frage, deren Lösung Kant suchte, wurde von Herder anerkannt; nicht nur machte dieser keinen ernsten Versuch, den Widerspruch der Willensfreiheit und der mechanischen Causalität aufzuheben, — er sah diesen Widerspruch gar nicht ein, er betrachtete die Freiheit als ein Gesetz der causal bedingten

[1]) „Erinnerungen“, II, S. 221.
[2]) Haym, II, S. 245.

Digitized by Google

Natur. Hat nun die Herder'sche Lösung der geschichtsphilosophischen Frage Kant nicht befriedigen können, so war es ganz natürlich, wenn nun Kant sich fragte, ob nicht *sein* System eine bessere Lösung dieser Frage geben könnte. Und als ob Kant sich selbst darüber Rechenschaft geben, als ob er die Anwendbarkeit seines Systems auf verschiedene Gebiete der Wissenschaft prüfen wollte, liess er noch im November desselben Jahres in der Berliner Monatschrift seine „Idee einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" erscheinen.

Auf diesen Aufsatz und auf die Aeusserung Hartknochs, — Kant schreibe den Misserfolg seiner „Kritik" Herdern zu, — sich berufend, wirft Pfleiderer Kant vor, es sei ungerecht von ihm gewesen, mit diesem Aufsatz die „Ideen" bekämpfen zu wollen, ohne ihren Schluss abzuwarten. Dieser Vorwurf scheint mir nicht ganz begründet zu sein, denn einerseits verdienen die „Erinnerungen", welche die Aeusserung Hartknochs bringen (II, S. 221), wie wir schon gesehen haben, kein unbedingtes Vertrauen; was andererseits den obigen Aufsatz betrifft, so konnten die „Ideen" höchstens der letzte äussere Anlass zur Abfassung desselben sein, da doch sein Hauptgedanke noch vor den „Ideen" entstanden war: in der Vorbemerkung weist Kant auf eine Notiz in der Gothaischen Gelehrtenzeitung vom 11. Februar 1784 hin, als auf den Anlass zu seinem Aufsatz: „Eine Lieblingsidee des Herrn Professor Kant ist, dass der Endzweck des Menschengeschlechts die Erreichung der vollkommensten Staatsverfassung sei . . . ."; so stand der Grundgedanke der Abhandlung Kants im Februar 1784 bereits fest, während er die „Ideen" erst im Sommer dieses Jahres las.

Als ob Kant sich gegen die indirecte Bekämpfung seines Systems im ersten Teil der Ideen verteidigen wollte, geht er in seiner Abhandlung von derselben Grundanschauung aus, welcher dort am meisten widersprochen wird, — von dem Conflict beider Wesen im Menschen, des tierischen, aus der Natur entspringenden, und des vernünftigen, der intelligiblen Freiheit entsprechenden; gemäss dem ersten ist der Mensch ein egoistisches Tier, das einer Zügelung seiner Triebe bedarf und im steten Antagonismus mit Seinesgleichen begriffen ist; als ein Vernunftwesen aber kann der Mensch einen Ausweg aus diesem Conflict finden, indem er, die Besserung, die Erziehung und die Vervollkommnung

Digitized by Google

der die Vernunft und die Freiheit allein vertretenden Gattung anstrebt und so, den Conflict selbst zur Ursache einer gesetzmässigen Ordnung machend, zum ewigen Frieden, zu einem Weltbürgertum gelangt. Durfte auch diese indirecte Polemik Kants von Herder nicht übelgenommen werden, so hatte der letztere in einer andern Schrift Kants, der „Recension der Ideen",[1]) Grund genug, um mit seinem ehemaligen Lehrer unzufrieden zu sein; wenn nämlich die Einwände, welche Kant gegen Herders Geschichtsphilosophie erhebt, auch richtig sind, so können sie alle nur von einem Standpunkt gemacht werden, den Herder nicht verstehen konnte. Es ist, wie Metzler[2]) sich ausdrückt, der Pantheismus Herders, der die Substantialität des menschlichen Geistes ausschliesst, — was bei Kant am meisten Anstoss erregen musste und von ihm bekämpft wurde. Lassen wir Kant selbst reden, so ist der wichtigste Angriffspunkt der „Ideen" — „die Idee und Endabsicht des Buches", welche Kant folgendermassen ausdrückt: „es soll, mit Vermeidung aller metaphysischen Untersuchungen, die geistige Natur der menschlichen Seele, ihre Beharrlichkeit und Fortschritte in der Vollkommenheit aus der Analogie mit den Naturbildungen der Materie, vornehmlich in ihrer Organisation bewiesen werden." Die Herder'sche Hypothese der unsichtbaren Kräfte, welche eigentlich seinem ganzen System zu Grunde liegt, nennt Kant einen „Kunstgriff, welcher das, was wir nicht verstehen, durch etwas anderes erklären soll, was wir noch weniger verstehen." Die ganze Theorie der organischen Kräfte ist für Kant „eine Metaphysik, ja sogar sehr dogmatische, so sehr sie auch Herder, weil es die Mode so will, von sich ablehnt." Von seinem späteren kritischen Standpunkt aus nannte Kant die ganze frühere Philosophie dogmatisch, aber er vergass dabei, dass das von ihm zur dogmatischen Metaphysik gestempelte System nichts anderes war, als eine weitere Entwickelung derselben Ideen, welche er selbst vor 20 Jahren dem Verfasser eingeprägt hatte. Nichts würde vielleicht Herder so beleidigt haben, wie dieser Vorwurf eines metaphysischen Dogmatismus; am wenigsten erwartete er diesen Vorwurf von Kant, dessen System er selbst mit Hamann für „pure Metaphysik" hielt. Dazu

[1]) Januarheft der Jenaer Zeitung, 1785.
[2]) „Herders Geschichtsphilosophie".

Digitized by Google

kam noch der ironische, vernichtende Ton der Recension; das ganze geschichtsphilosophische System Herders wird als blosses Werk der Einbildungskraft, des lebhaften Genies des Verfassers betrachtet, und als sein höchstes Verdienst wird der Mut gepriesen, mit welchem er die Bedenklichkeiten seines Standes überwunden hatte.

Dass Herder durch diese Recension gegen ihren Verfasser verstimmt und erbittert wurde, ist ja ganz begreiflich: um das Sachliche und Wahre der Recension einzusehen, müsste er aus einem dogmatischen zum kritischen Philosophen werden — ein Sprung, den zu machen er nicht im Stande war, und so erschien ihm diese Recension als blosse Ungerechtigkeit und böswilliger Angriff.[1])

Einen fast noch schlechteren Eindruck, als die Recension, scheint der geschichtsphilosophische Aufsatz Kants auf Herder gemacht zu haben: der Vernunftkritiker sagte dem Naturforscher, der Rigorist Kant — dem Gründer der Humanitätslehre wenig zu. „Ich wollte," schreibt er darüber an Jakobi,[2]) „dass dich der Himmel begeisterte, über den selig-metaphysischen Sklavensinn ein Blatt zu schreiben. . . . Wenn das, was in der Recension und dem Aufsatz steht, nicht Schwärmerei ist, aber hundelnde, eiskalte Knechtsschwärmerei, so weiss ich kein Wort mehr."

Im zweiten Teil der Ideen[3]) nimmt Herder den Menschen, als Naturwesen, in Schutz, und bekämpft den Kantischen Satz, dass der Mensch ein Tier sei, welches einen Herrn nötig habe (S. 383); er hebt die Bedeutung des Individuums im Gegensatz zur Kantischen Gattung hervor (S. 345) und will einerseits als Bestimmung des Menschen die Glückseligkeit (S. 338, 350), andererseits die Glückseligkeit als individuelles Gut betrachtet wissen (S. 333, 341). Herder bekämpft ferner Kants Meinung, dass das einzige Mittel des Fortschritts der Staat sei (S. 340); er weist auf den Einfluss der unvollkommenen menschlichen Sprache auf den Verstand hin, welcher deswegen weder der „reinen Anschauung", noch der „blossen Spekulation" — dieser „Undinge der metaphysischen Schwärmerei" — fähig sei (S. 360);

[1]) Ueber die Stimmung Herders und seines Kreises und die Antirecension von Reinhold — siehe Haym II., S. 248—251.

[2]) 25. Februar 1785 — „Aus Herders Nachlass", II., S. 269.

[3]) Erschienen August 1785.

Digitized by Google

endlich polemisiert er gegen den Selbstwahn, seine Vernunft für frei von Erfahrung und von Tradition zu halten (S. 343), und gegen den Metaphysiker, welcher die Philosophie der Geschichte konstruiert, indem er „einen Begriff der Seele festsetzt und aus ihm entwickelt, was sich entwickeln lässt, wo und in welchen Zuständen es sich auch finde“ (S. 290).

Wenn auch alle diese Ausfälle gegen Kant Herder selbst unbewusst geblieben sein sollten, wie Haym dies vermutet,[1]) so waren sie doch für Kant ein Grund mehr, den 2. Teil der „Ideen“ zu recensieren. Eine Verständigung auf dem speciell geschichtsphilosophischen Boden war jetzt zwischen Kant und Herder ebenso wenig möglich, wie früher auf dem rein philosophischen; von ganz entgegengesetzten Grundanschauungen ausgehend, giengen sie auch in den Konsequenzen ihrer Systeme immer mehr auseinander: dem abstracten Denker war die Menschheit, dem Naturforscher der Mensch das Massgebende; der Vernunftkritiker richtete sich nach der Gattung, der Philosoph des personificierten Pantheismus nach dem Individuum; für Kant lag das Kriterium der Beurteilung eines Volkes oder einer Zeit in der Wirkung, die sie ausübte, für Herder in ihrem eigenen Zustand; der erstere sah den Zweck des Menschen in der Thätigkeit, der letztere in der Glückseligkeit. Die Kluft zwischen beiden vertiefte sich immer mehr, und beim besten Willen konnten sie kein Verständnis für einander haben.

Wieder verteidigt Kant in seiner Recension[2]) seine von Herder angefochtenen geschichtsphilosophischen Ansichten: nicht die Glückseligkeit, sondern die Thätigkeit ist die Bestimmung des Menschen, nicht das Individuum, sondern die Gattung ist das Kriterium des Fortschritts. Es ist wieder nur der Ton der Recension — noch ironischer und vernichtender, als in der ersten — den wir auf die Rechnung der persönlichen Verstimmung stellen dürfen: Die Vorwürfe selbst sind so natürlich, dass man sie, ohne die Recension gelesen zu haben, erraten könnte. Ich glaube nicht, dass, wie Haym annimmt, bei ruhiger Behandlung

[1]) II., 253. — „Herder hatte seine Empfindlichkeit nicht zügeln können, und hätte doch nun so gern mit Kant Frieden gehabt“; Haym stützt sich dabei auf die Stelle in Herders Brief an Jakobi: „Eigentlich habe ich keine Zeile gegen Kant geschrieben“ — 16. September 1785.

[2]) Jenaer Zeitung, Januar 1785.

Digitized by Google

der Frage und ohne hinzugekommene Erbitterung, eine Einigung der beiden Philosophen auf dem geschichtsphilosophischen Felde möglich gewesen wäre: dazu scheinen mir ihre Grundansichten zu verschieden und zu sehr in ihren Persönlichkeiten selbst begründet zu sein. Am schwersten wäre es wahrscheinlich für Herder gewesen, seinem Gegner gerecht zu werden, denn dazu hätte er seinen dogmatischen Standpunkt ganz verleugnen müssen, was für ihn unmöglich gewesen wäre; eher könnte schon Kant Herders Ansichten, wenn nicht billigen, so doch begreifen, denn dazu brauchte er sich nur seinen eigenen vorkritischen Standpunkt zu vergegenwärtigen.

Wenn auch Herder noch immer gegen Kant verstimmt bleibt,[1]) so wiederholt er seine Angriffe doch nicht mehr und die geschichtsphilosophische Polemik wird von Herder aufgegeben.[2]) Eine Fortführung der Polemik seitens Kant sieht Haym in seinem Aufsatz „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte“ (1786), welcher sich gegen das X. Buch der „Ideen“ wendet. Aber auch seitens Herder war jetzt ein inneres Einverständnis mit Kant unmöglich: zu tief fühlte er jetzt den Abstand, der nun zwischen ihm und seinem ehemaligen Lehrer lag. In seinem bald darauf (1787) erschienenen „Gott“ kommt dieser Widerspruch zum Ausdruck: bald spricht Herder gegen „die menschliche Erkenntnis ohne und vor aller Erfahrung“, gegen „die sinnliche Anschauung ohne und vor aller sinnlicher Empfindung eines Gegenstandes“, gegen die eingepflanzten Formen der Denkkraft, die ihr von niemanden eingepflanzt wurden“ (S. 513), bald gegen die „Hyperkritik, welche ohne Existenz sein und ohne Erfahrung wissen will“ (S. 521), bald endlich gegen die Undemonstrierbarkeit Gottes (S. 419, 516, 538); ebenfalls im Widerspruch zum Kritizismus behauptet er, dass das wahre Dasein mehr sei, als blosse „Erscheinungen im Raum und in der Zeit“ (S. 540). Aber im ganzen Werke in seiner ersten Ausgabe ist der Name Kants nicht einmal genannt, und der ernste würdige Ton dieser Aeusserungen scheint mir ein Beweis zu sein, dass sie weniger boshafte Ausfälle gegen Kant selbst, als der Versuch

[1]) Haym, II, S. 258.

[2]) Ausser den von Haym angeführten versteckten Angriffen im III. Teil der Ideen.

Digitized by Google

einer ernsten Widerlegung seines Systems sind, welches Herder zu wichtig erschien, um von ihm ganz abzusehen.

In der zweiten Ausgabe vom Jahre 1800 sind manche Stellen [1]) hinzugekommen, welche sich direct gegen Kant richten und in einem ziemlich gehässigen Ton geschrieben sind; vorläufig aber sprach Herder nicht gegen Kant, sondern nur gegen seine Lehre; er scheint sogar, wie wir gleich sehen werden, auf dem Wege zu sein, sich mit seinem Gegner auszusöhnen.

5. Nochmalige Annäherung Herders an Kant.

Man kennt die Begeisterung, welche die französische Revolution in Kant hervorgerufen hat; ähnlich verhielt sich zu ihr auch Herder. Im ersten ungedruckten Entwurfe zu den „Humanitätsbriefen" giebt er dieser seiner Begeisterung einen klaren Ausdruck: er preist den Geist seiner Zeit und kommt bald darauf auf Kant zu reden. [2]) „Durch Kant," sagt er, „ist ein neuer Reiz in die Gemüter gekommen, nicht nur das Alte zu sichten, sondern auch, wohin insonderheit der Zweck der Philosophie geht, die eigentlich menschlichen Wissenschaften — Moral, Natur und Völkerrecht nach strengen Begriffen zu ordnen. Sehr heilsam sind die Versuche; sie werden in *Thathandlungen* greifen, und einst, so Gott will, selbst zu angenommenen Maximen werden." In so hellem Licht erscheint Herder sein früherer Gegner, da er ihn in Zusammenhang mit den ihm sympatischen Zeiterscheinungen bringen kann; jetzt wie früher beurteilt er ihn nur nach den einzelnen Wirkungen und Resultaten seines Systems: die geschichts-philosophischen empörten Herder, die socialen stimmten mit seinen eigenen Ansichten überein, sie versöhnten ihn wieder mit Kant. Aber man denke nur nicht, dass Herder jetzt seine frühere Meinung verleugnete, dass er mit den Konsequenzen des Systems auch das System selbst annahm und billigte; auch jetzt kann er das Geschichts-philosophische nicht ganz umgehen; mit einem versteckten Hinweis auf Kants geschichts-philosophischen Aufsatz (Brief 119), nimmt er die alte Frage nach dem Krieg und Frieden wieder auf. Hat Kant im

[1]) Vorrede, S. 406: I., S. 419, Note 2; IV., S. 519, Note 1: V., S. 538, Note 6.

[2]) Bd. XVIII, S. 327.

Digitized by Google

Krieg die Wirkung einer Naturgewalt gesehen, welche nur durch eine andere ebenfalls unserem Erhaltungstrieb entsprungene Naturgewalt im Schach gehalten werden kann; fand er daher das einzige Mittel dieses Uebel aufzuheben in einer besseren Staatsverfassung, so will Herder in dem Krieg bloss eine grosse Verirrung der Menschheit sehen, welcher durch allgemein verbreitete „Billigkeit und Gerechtigkeit", durch Aufklärung des einzelnen, wohl abzuhelfen sei (Bd. XVIII, S. 267). Dicht neben dem Lob, welches Herder Kant spendet, spricht er gegen die „arme neue Philosophie, die über reine Vernunftbegriffe ausser aller Erfahrung, über Anschauungen vor aller Empfindung spinnt", gegen „extramundane Freiheit", gegen den wieder auftretenden Scholasticismus, gegen die „transcendentale Barbarei" (S. 323), — mit einem Worte wir finden schon hier alle Angriffe der Metakritik, nur in milderer gemässigter Form. Nicht das System und seine Formen, sondern nur manche seiner heilsamen praktischen Wirkungen und Kants eigenen forschenden Geist preist Herder: „Kants Werke werden bleiben, ihr Geist, wenn auch in andere Formen gegossen, wenn auch mit anderen Worten umkleidet, wird wesentlich weiter wirken und leben."[1]) Nicht aus Diplomatie, sondern aus innerer Ueberzeugung, nicht um der Bewunderung einen Dämpfer aufzulegen,[2]) sondern im Gegenteil um sie in ihrer Reinheit zu bewahren, wälzt er die Schuld an den bösen Wirkungen des Kriticismus von seinem Begründer auf die Schüler und spricht gegen den intoleranten Despotismus und gegen die schädlichen Ueberschätzungen und Missverständnisse der Kantischen Lehre (S. 325). Wenn Herder ferner die Kritik der Urteilskraft ein „ideenreiches Werk" nennt, so ist auch das weder Schmeichelei, noch Verleugnung seiner inneren Meinung, denn er will ja nur „im *einzelnen* dabei lernen, ehe er untersucht, ob *systematisch* betrachtet auch *alles* haltbar sein möchte, oder sich manches nicht auch anders sagen liesse". Dass die ganze Stelle vom Herzen diktiert ist, dass in diesem Augenblick Herder die Sache Kants wirklich mit der angefochtenen Philosophie nicht verwechselt hat, beweist am besten die schon früher angeführte Stelle, in welcher Herder sich der

[1]) Bd. XVIII, S. 327.
[2]) Haym, II., S. 651.

Digitized by Google

Erinnerung an seine Jugendzeit und an den Unterricht seines Lieblingslehrers hingiebt (Bd. XVII, S. 404, oder Bd. XVIII, S. 324); über solche Gegenstände und mit solchem Gefühl spricht keine Diplomatie und am wenigsten bei einem Gefühlsmenschen, wie Herder einer war. Wenn überhaupt eine Einigung der beiden Philosophen jemals möglich gewesen wäre, so war es jezt; wie Herder es mit allen Philosophen gethan hat, so versucht er jetzt sich auch Kant anzunähern; aber wie immer, vermag er auch jetzt nicht seine eigene Weltanschauung zu verleugnen und kann sich Kant nur dadurch annähern, dass er sein System den eigenen Ansichten gemäss auslegt und interpretiert. Der Geist der früheren Schriften Kants, heisst es, bürge dafür, dass seine Philosophie nicht von der Erfahrung abziehe, sondern im Gegenteil auf sie hinweise; falsch sei die Meinung, dass man sich in Kants Schriften hineinlesen solle, falsch sei es, von der Schwierigkeit des Verständnisses des in Wahrheit „hellen, lichten, sogar oft wortreichen" Kant zu reden (Bd. XVIII, S. 325). „Nachdem durch Kant," heisst es weiter, „der Schutt des angemassten Wissens vom Herzen geräumt ward, konnte dasselbe für das sittlich gute freischlagen; durch den inneren *Sinn* erfahren wir die Forderung *recht zu thun,* in uns erkennen wir die *Freiheit* nach dieser Forderung zu *handeln;* wir können denken — und schliessen, dass wir moralischen Ursprungs sind; unsere Bestimmung ist selbstverdiente *Glückseligkeit*"; — so verändert Herder die Kantischen moralischen Postulate in einen theoretischen Beweis und seine intelligible in eine empirische Freiheit, ebenso wie seinen kategorischen Imperativ in eine Glückseligkeitslehre. Wenn Herder ferner den Hauptinhalt der Kantischen Lehre folgendermassen zusammenfasst: Vorbilder unserer Denkkraft in und ausser sich, Zusammenhang der inneren und äusseren Welt, Verhältnis der Vernunft und der Sprache, — so interpretiert er in den Kantischen Transcendentalismus sein eigenes empirisches System des „Einen in Vielen" hinein (Bd. XVIII, S. 327). Wenn endlich Herder die absolute Originalität dem Kantischen System abspricht, so ist es wieder ein Zeichen dafür, das ihm das wahre Verständnis dieses Systems verschlossen war. Man wundert sich über die Verbindung der Systeme Spinozas und Leibnizens in „Gott"; ist aber diese Verschmelzung der Lehren Kants und Herders in den „Humanitätsbriefen" nicht noch wunderbarer?

Digitized by Google

Den Grund, warum Herder jetzt Kant besser als je geniessen kann, spricht er selbst aus: „Kants Kritik der praktischen Vernunft und die darauf gebaute Moralphilosophie legt den Grund zu einem *Natur-* und *Völkerrecht!*“ (Bd. XVIII, S. 329).

In manchen Stellen der später im Druck erschienenen „Humanitätsbriefe“, so z. B. im Brief 33 (Bd. XVII, S. 158), finden wir eine directe Anlehnung an Kant: „Schaftesbury,“ heisst es hier, „hat, um seine Moral liebenswürdig zu machen, mit der menschlichen Natur zu sehr getändelt. Hier muss man zum alten Wort Gottes zurückgehen: „Du sollst, du sollst nicht!“ Wenn andererseits in einigen Briefen ein Widerspruch gegen den Rigorismus der Kantischen Moral auftritt (Brief 51, S. 250), wenn Herder dem kategorischen Imperativ das uns innewohnende Princip des höchst Schönen, oder wie die Griechen sagten, das Ideal des moralischen Anstandes gegenüberstellt (Brief 73, S. 377), so dürfen wir nicht vergessen, dass dieser Rigorismus der Kantischen Moral auch Kants treuesten Anhänger — Schiller nicht immer befriedigt hat; war es bei Schiller das Gefühl des Dichters, sein ästhetischer Sinn, was sich gegen das abstrakte „Soll“ empörte, so war es der Dichter, ebenso wie der Naturforscher Herder, dem die streng durchgeführte Unabhängigkeit der menschlichen Moral von der Natur zuwider war: „Eine Sinnlichkeit,“ sagt er im 73. Briefe (Bd. XVII, S. 376), „die dem Verstande entgegengesetzt wäre, sollten wir nicht kennen, so wenig uns ein Verstand ohne Sinnlichkeit und eine Moral völlig reiner Geister bekannt ist. Nach meiner Philosophie erweisen sich alle Naturkräfte in Organen; körperlose Geister sind mir unbekannt.“

Diese wenigen Stellen, in welchen man auch einen Widerspruch gegen Kants Ansichten erblicken könnte, sind doch nicht direct gegen ihn selbst gerichtet, und es ist immer nicht Kant, sondern der Kantianismus, nicht der Meister, sondern die Schüler, gegen welche Herder polemisiert.

6. Die neu auftauchenden Feindseligkeiten.

Das leidliche Einvernehmen, welches sich zwischen Herder und Kant bis in die Mitte der neunziger Jahre eingestellt hatte, konnte nicht von Dauer sein; es war eine Stille, die vor dem Sturm eintritt. Schon in den 1798 erschienenen „Christlichen

Digitized by Google

Schriften“ wird der Widerspruch gegen Kant immer lauter; mit Eifer stellt sich Herder auf die Seite der Humanität, welche er in der Lehre Kants vermisst, er spricht gegen den „Egoismus, der sich selbst gebietet“, gegen diese „leere Form der Gesetzgebung, die weder Macht noch Seligkeit, weder Geist noch Leben hat“ (Bd. XX, S. 181); er stellt dem übernatürlichen Despotismus der Vernunft die greifbare und unumstössliche Macht der Natur, der Triebe, des Lebens, der Organisation entgegen (S. 182 u. f.). Aber nun gesellen sich dazu neue Angriffspunkte; aus einem sich Verteidigenden wird Herder zum Angreifenden. Fast die ganze fünfte Sammlung ist eine directe, wenn auch immer noch nicht offene Polemik gegen Kants „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ und sein „Radikales Böse“. Beide Werke befriedigten nicht den humanen Naturforscher Herder; ihm war das Wesen der menschlichen Seele gut und nicht böse (Bd. XX, S. 219); nicht die Moral der starren Pflicht, sondern die des Herzens, die Liebe war seine Religion (Bd. XX, S. 91, 141, 184, 185 ff.). Die religionsphilosophischen Ansichten entfremdeten wieder die beiden Denker, wie ihre ähnlichen liberalen Ansichten bei Anlass der französischen Revolution sie einander näher gebracht hatten. Schon die ganze Kantische Auffassung der Religion, als der blossen Folge eines Bedürfnisses unserer Vernunft, als eines Postulates derselben, befriedigten den gemütvollen Herder nicht (Bd. XX, S. 163); als etwas Absolutes, wirklich Reales will er die Wahrheiten der Religion aufgefasst wissen (Bd. XX, S. 162), und nicht als blosse Antinomien des Verstandes, die ebensoviel *pro* wie *contra* sich haben.

Auch gegen das radikale Böse, gegen diese „philosophische Diaboliade“ zieht Herder, der Bewunderer der Natur, der humane Optimist, los (Bd. XX, S. 218). Alle diese Einwände sind vom Standpunkt Herders ebenso begreiflich, wie früher seine Einwände auf dem geschichtsphilosophischen Felde; nur ist der Ton jetzt polemischer und gehässiger. Bald ironisierend, bald angreifend, stellt Herder das ganze System Kants im komischen Lichte dar, indem er es durch falsche Ausdeutung ganz verunstaltet; so giebt er das folgende Beispiel des kategorischen Imperativs: „Du sollst essen, damit du allen vernünftigen Essern ein Vorbild der befolgten Esspflicht ohne gehabte Esslust werdest“ (S. 182).

Digitized by Google

Fragen wir uns nach der Ursache dieser Wandlung in dem Verhältnis Herders und Kants, so finden wir die Antwort darauf in der Korrespondenz Herders; wiederholt beklagt er sich darin über die bösen Wirkungen des Kantischen Glaubens auf die studierende Jugend und vor allem auf die jungen Theologen.[1]) Die Begeisterung für die neue Lehre wurde immer grösser; aber „von wenigen verstanden und auch von diesen missverstanden", brachte sie keine guten Früchte; das Positive in dieser Lehre war den jungen Studierenden unzugänglich, und das Negative hatte das einzige Resultat, dass es vom Studium anderer Philosophen abwandte. Als Lehrer und Geistlicher hat Herder Gelegenheit gehabt, diese negativen Resultate des Kantischen Systems kennen zu lernen. In ihm redete jetzt der Groll des Lehrers, dessen Schüler unwissender geworden sind, und diesen Groll hat er auch direkt in den „Christlichen Schriften" ausgesprochen: „Religionsphilosophen, Lehrer und Führer werden auf Universitäten gebildet . . . ausrotten muss man daher den Wahn der jungen Spekulanten, als ob es vor ihnen weder Philosophie, noch Religion gegeben habe und sie sich solche erst ausklügeln und einen Gott ausphantasieren müssten! . . ." (Bd. XX, S. 249.) Entsprechend diesem Ziel Herders, dem schädlichen Einfluss der Kantischen Lehre entgegenzuwirken, wenden sich auch die Vorreden der beiden polemischen Werke Herders an „uneingenommene Jünglinge". Auf dasselbe Ziel läuft auch das zur selben Zeit von Herder abgefasste „Gutachten über Errichtung einer Selecta am Gymnasium" hinaus — einer oberen Klasse, in welcher die Philosophie durchgenommen werden sollte, um so die Studenten von dem schädlichen Einfluss der philosophischen Studien auf der Universität zu schützen.

Aber noch immer wendet sich Herder nicht direkt gegen Kant und noch immer erwähnt er nicht seinen Namen; um Herder zu einer direkten Polemik zu bewegen, bedurfte es eines neuen treibenden Motivs, und ein solches sieht Haym (Bd. II, S. 661)[2]) in der vom Kantianer Stäudlin verfassten Recension seiner „Christlichen Schriften". Man darf Herder wohl glauben, dass er die Bekämpfung des Kantianismus jetzt als seine heilige

[1]) Siehe auch „Erinnerungen", II., S. 226.
[2]) Siehe auch Suphan, Bd. XXI, S. XI.

Digitized by Google

Pflicht betrachtete; die Kantische Philosophie konnte ihm um so leichter als blosse Wortgrübelei erscheinen, je weniger er ihren tieferen Sinn verstehen konnte; nichts veranlasst uns daher, die Aufrichtigkeit der Schlussworte der Vorrede zur „Metakritik" anzuzweifeln: „Dem Verfasser, heisst es da, war seine Schrift eine Pflicht, und er wird in ihr fortfahren. Gerüstet gegen Pfeile und Bolzen, die ihn treffen mögen, manchem angenehmen Geschäft des Lebens freiwillig entsagend . . ." Man kann den Gedanken nicht unterdrücken: die Rolle eines Märtyrers der Pflicht schmeichelte Herder. Schon im Juli 1798 machte er sich an die Arbeit, und im April 1799 war die „Metakritik" fertig.

Kaum ein philosophisches System bedarf eines so eingehenden Studiums, wie dasjenige Kants; revolutionär, wie es war, konnte es nur von dem recht verstanden werden, der sich zunächst den Sinn seiner Reform klar gemacht hatte und nun von dem dadurch gewonnenen Standpunkt das ganze grosse Gebäude in seinen Einzelnheiten betrachtete. Nicht so war es mit Herder. Noch ehe er das System selbst recht kannte, stiess er mit seinen bösen Wirkungen zusammen; mit einem Vorurteil trat er daher an das Werk heran, mit der voreingenommenen Absicht, es zu bekämpfen, zu widerlegen; vom Lernen, von vorurteilsloser Benutzung und Auslegung der Gedanken war jetzt nicht die Rede. Sein eigenes System war schon längst fertig; wir haben gesehen, wie wenig es sich mit dem Kriticismus vertragen konnte.

Wollte nun Herder dem letzteren gerecht werden, so hätte er es zunächst ganz objektiv betrachten, seinen eigenen Standpunkt für den Augenblick verlassen müssen, und das war für ihn eine absolute Unmöglichkeit. Herder bleibt so bei seinem alten Standpunkt, widerspricht von demselben aus Kant und stellt gleich darauf sein eigenes System auf; dem negativen Teil folgt unmittelbar der positive; nur haben diese beiden leider nichts als die äussere Form gemein; das Positive steht mit den widerlegten Partien aus der Kantischen Lehre in keinem Zusammenhang und hat mit ihnen nur äusserliche Anknüpfungspunkte. Auch die Sprache Kants will Herder nicht anerkennen; bald gebraucht er Kants Ausdrücke im älteren, gewöhnlichen Sinne (a priori, synthetisch etc.), bald setzt er an ihre Stelle seine eigenen Ausdrücke (Innewerden, Organik, Denkbilder des menschlichen

Digitized by Google

Verstandes etc.) und widerspricht dann den dadurch verunstalteten Ausführungen Kants; eine jede Widerlegung beruht so auf einem Missverständnis. Was uns am meisten an der „Metakritik" abstösst, ist ihr bitter polemischer, ungerechter, gehässiger Ton, der bald in feuilletonistisches Gezänk, bald in cynische Witzelei ausartet. „Von einem Buche, sagt Herder in der Vorrede (S. 8), ist die Rede, von keinem Verfasser." Wohl mag das Herders gut gemeinte Absicht gewesen sein; aber nicht lange bleibt er ihr treu, seine Ausfälle gegen das System werden immer gehässiger und treffen immer mehr auch seinen Gründer.[1]) Der boshaften Allegorie in der Vorrede, — die kritische Philosophie als Unholdin Hägsa dem gesunden Menschenverstand Hugo entgegentretend — entspricht vollkommen auch die Allegorie am Schlusse des Buches — die kritische Philosophie als Spinnengewebe in dem Bienenkorb.

Mit einem Worte, das ganze Buch, von Anfang bis zum Ende, ist, als Kritik, dem Inhalte wie der Form nach, ganz verfehlt. Aber giebt es denn nichts, was Herder in unseren Augen verteidigen, was uns eine verzeihliche Ursache seiner ungerechten Polemik zeigen könnte? Sehen wir nur einen Augenblick von der äusseren Form der „Metakritik", von ihrem gehässigen Tone ab; auch abgesehen davon, dass manche ihrer Vorwürfe auch von anderer Seite mehrmals gegen Kant erhoben wurden, auch abgesehen davon, dass der positive Teil der „Metakritik" an sich viel Wahres und Schönes enthält — kann auch der negative Teil in Herders Geiste seine Erklärung finden. Diesem einheitlichen, synthetischen Geiste war der Kantische schroffe Dualismus von Welt und Erkenntnis, Sein und Denken, Sinnlichkeit und Vernunft, Materie und Geist unzugänglich; Herders Erkenntnislehre war im scharfen Gegensatz zu Kant eine Sinneslehre, seine Logik eine Seinslehre, seine Ethik eine Glückseligkeitslehre. In der transcendentalen Aesthetik fragt Kant nach dem Ursprung, der Gültigkeit der Erfahrung; aber dem Schüler Bacons und Lockes, Herder, ist diese Gültigkeit eine ausgemachte Sache, er versteht gar nicht den Sinn der Kantischen Frage und behandelt seine *transcendentale* Aesthetik vom Standpunkt der Erfahrung selbst; so verwandeln sich bei ihm die Anschauungs-

[1]) S. 338, Note : Kant, als „seiner Majestät getreuester Unterthan".

Digitized by Google

formen in „Erfahrungsbegriffe“ (S. 48), die Anschauung selbst in ein „Innewerden des Daseienden“ (S. 43), die Erscheinung in „sinnliche Gegenstände“ (S. 45), das abstrakte apriori in ein „energisches apriori“ (S. 67), die ganze transcendentale Aesthetik endlich in eine „Organik“ (S. 67), oder in eine „Gefühlslehre“ (S. 45). In der transcendentalen Analytik sucht ferner Kant die Möglichkeit der Gesetze in der Natur zu beweisen; aber auch diese Möglichkeit ist vom empirischen Standpunkt Herders selbstverständlich; denn die Vernunft, als Teil des grossen Alls, muss auch diese Gesetze dieses Alls anerkennen, sich aneignen (S. 86, 207). Die Kategorien sind für Herder nur von der Erfahrung abgeleitete Verstandesbegriffe (S. 82), dem Schematismus der Vernunft entspricht in seiner Lehre die, Sinnlichkeit und Vernunft verbindende, Sprache (S. 119), der Kantischen Spontaneität des Verstandes das Anerkennen des Gleichartigen durch unseren inneren Sinn (S. 88), der Kantischen formalen Logik seine inhaltsvolle (S. 82) Logik. Noch weniger versteht Herder den Sinn der transcendentalen Dialektik; die Vernunft ist für ihn nur der höhere, zusammenfassende, an die Erfahrung anknüpfende Verstand (S. 207), und die Kantische, von Erfahrung und Sinnlichkeit unabhängige, *reine* Vernunft, geradezu ein Unsinn (S. 18). Der Transcendentalismus der Vernunftideen Seele, Welt, Gott widerspricht seiner Anschauung von diesen höchsten, von der Erfahrung abgeleiteten Begriffen, die eine wirkliche Realität haben (S. 209, 210, 212, 235); daher bleiben auch die Kantische rationale Psychologie, Theologie und Kosmologie für ihn unverständlich, denn in seinem System haben alle diese Zweige der Metaphysik eine empirische Basis in der Wirklichkeit; er, der gemütvolle, humane Deist will nichts von einem Gott wissen, den er sich selbst ausklügeln soll (S. 235), nichts von einer Moral, die despotisch gebietet und doch einer Gottheit bedarf (S. 289). Und konnte es anders sein, konnte denn wirklich „dieser zweckhafte Glaube, bei welchem ich zwar nicht weiss, weshalb, aber wozu und wofür ich glaube,“ jemals Herder befriedigen, dessen Religion und Ethik mehr in seinem vielseitigen Gemüth, als in seinem Verstand begründet waren? Und wenn Kant die Ideen von Seele, Freiheit und Gott aus der Kritik der reinen Vernunft verweist und sie nur als Postulate der praktischen Vernunft anerkennt, so sträubt sich Herders einheitliche Natur

Digitized by Google

gegen die „Scheidung der zwei Vernünfte, von denen eine das wieder aufnimmt, was die andere zermalmt hat“ (S. 235, 289, 315). Weil Herder eine Einigung des Denkens und des Handelns in seiner praktischen Thätigkeit, als Prediger, nicht erreichen konnte, verlor er seine Gemütsruhe; und am Streben, die verlorene Einigung in der Philosophie seines Zeitalters wieder herzustellen, scheiterte seine philosophische Ruhe.

Diese Gegenüberstellung der beiden Teile der „Metakritik“, des positiven und des negativen, steigert zwar nicht den Wert des letzteren, aber sie erklärt uns seinen Ursprung; mit dem besten Willen, ohne jede Voreingenommenheit, hätte Herder Kant doch nicht verstehen, höchstens hätte er ihn auslegen, nach seiner Weise interpretieren können, wie er es z. B. in den „Humanitätsbriefen“ gethan hat; und noch bleibt es zweifelhaft, ob dieser Vermittelungsversuch bei systematischer Beurteilung des kritischen Systems doch nicht an seiner Härte gescheitert wäre. Die Folge persönlicher Umstände war nicht, dass Herder Kant missverstanden hat, sondern nur, dass er dieses Missverständnis zu einer direkten Polemik brachte, und zwar zu einer ungerechten, bitteren Polemik; und auch diese persönlichen Umstände waren eher die schädlichen Wirkungen des Kantianismus auf die studierende Jugend,[1]) als die Erinnerung an die ungerechte Recension der „Ideen“ von Kant. Diese Erinnerung und der dabei wieder erwachte alte Groll mögen wohl auch mitgewirkt und vielleicht, für Herder selbst unbewusst die Form seiner Polemik beeinflusst haben; eine grössere, entscheidende Wirkung aber dieser Recension zuzuschreiben verbieten uns die zwei Urteile Herders über Kant, das ungünstige, über die „Träume“, 18 Jahre vor der Recension, und das günstige, in den „Humanitätsbriefen“, 10 Jahre nach ihr.

Trotz der vielen Gegenschriften seitens der Kantianer[2]) giebt Herder seine Polemik nicht auf. Schon in der Vorrede zur „Metakritik“ (S. 8) spricht er von einer „Metakritik zur Kritik der Urteilskraft“, im Herbst 1799 fing er an an dem Werk zu arbeiten, und Frühling 1800 war es fertig und erschien unter dem Namen „Kalligone“.

[1]) Siehe Suphan, Bd. XX, S. XI; Haym, Bd. II, S. 656.

[2]) Rink, „Mancherlei zur Geschichte der metakritischen Invasion“; dann die Schriften von Kiesewetter, Krug, Rätze, Cramer etc.

Digitized by Google

Als Kritik ist das Buch nicht weniger verfehlt als die „Metakritik". Durch alle Gegenschriften nur gereizt, ist jetzt Herder noch ungerechter als früher; noch absprechender verhält er sich gegen alle Aeusserungen des kritischen Philosophen, noch gehässiger ist sein Ton, noch boshafter seine Ausfälle gegen Kant selbst. Wie einer, der seiner Sache vollständig sicher ist, betrachtet er die ganze „Kritik der Urteilskraft" von oben herab und belehrt dabei Kant mit solchem Bewusstsein seiner Ueberlegenheit, mit solcher Selbstüberschätzung und kindlicher Naivität, dass das unangenehm Abstossende seiner Polemik einfach zum Lächerlichen wird. Und andererseits wird es für uns jetzt noch augenscheinlicher, als bei der „Metahritik", dass Herder nur darum gegen Kant ungerecht war, weil er ihn nicht zu verstehen vermochte, weil sein Naturell dem Kantischen zu sehr entgegengesetzt war, als dass er sich mit ihm hätte einigen können. Der Kantische Subjektivismus, der die Gesetze des Schönen in uns und nicht in die Natur der Dinge selbst verlegt, war für den Empiristen Herder ebenso unverständlich, wie der Kantische Rationalismus, der die Gesetze der Natur nur als Denknotwendigkeiten, nicht als Seinsnotwendigkeiten anerkannte. Dem Kantischen Begriff des subjektiv Schönen stellt daher Herder sein „an sich Schönes", seine „Naturschönheit" entgegen (S. 47, 51, 70, 77 etc.); wie früher das „apriori" der Erkenntnis, so versteht er jetzt das apriori des Geschmackes nicht; das formal Schöne, oder wie Kant sich ausdrückt, das „reine Schöne", ist für Herder ebenso metaphysisch leer, wie früher die „reine Vernunft" (S. 109, 110 etc.); das interesselose Wohlgefallen, welches Kant für sein absolut Schönes in Anspruch nimmt, scheint Herder wieder von seinem historischen und naturwissenschaftlichen Standpunkt unmöglich, denn für ihn ist jedes Wohlgefallen mit der Sinnlichkeit der menschlichen Natur, folglich mit Interesse verbunden (S. 27, 34, 48 etc.). Dem Kantischen Begriff des Schönen mengt sich bei Herder der Begriff des Angenehmen, des Vollkommenen und Zweckmässigen, dem Begriff der Kunst der des Nützlichen bei (S. 27, 30, 49, 76, 130, 142) Mit einem Worte, der Kantischen Lehre vom absoluten Schönen stellt sich das an den Zeitgeschmack gebundene, individuell bedingte Schöne (S. 207) gegenüber.

Digitized by Google

Es ist wiederum der Geist der Synthese, der genetischen Betrachtung der Dinge, welcher sich dem Geiste der den Dingen auf den Grund gehenden, zum absolut Wahren strebenden Analyse gegenüberstellt; es ist derselbe Grundunterschied der Weltanschauungen beider Denker, welcher auch auf dem ästhetischen Gebiete eine Einigung für sie unmöglich machte. Aber auch in der Aesthetik, wie in der Erkenntnistheorie, würde dieser Widerspruch sich vielleicht nicht kund gethan haben, wenn auch hier nicht wieder treibende Motive hinzugekommen wären; und diese Motive waren wiederum die Wirkungen des Kantianismus in der Aesthetik; mit Recht, scheint mir, bringt Haym (Bd. II, S. 699) die klassische, formenfrohe Litteraturepoche mit der Lehre des „reinen Schönen" in Zusammenhang: „Herder, sagt er, lagerte in der Misshandlung des Kantischen Buches allen den Verdruss ab, welchen ihm die Grundsätze und die dichterische Praxis der Xeniendichter, der Bund Gœthes mit dem kantisierenden Aesthetiker Schiller und die Zuwendung des öffentlichen Urteils und der Journalistik zu den Werken dieser beiden verursachte." Nicht nur gegen Kant, sondern auch gegen die Weimarische Schule, gegen die neueste Dichtung richtet sich die „Kalligone" (S. 102, 192). Auch die Kalligone fand keine gute Aufnahme; zwar schwiegen im allgemeinen die Angegriffenen, aber dieses Schweigen drückte vielleicht Herder mehr als die früheren Gegenschriften.

Hatte Herder früher eine dritte antikantische Schrift über die schädliche Einwirkung der kritischen Philosophie auf die Moralität und die innere Glückseligkeit des Menschen [1]) geplant, so liess er jetzt — vielleicht infolge des Misserfolges der beiden ersten polemischen Werke — diesen Plan fallen.

Noch einmal vernehmen wir Herders Urteil über Kant und zwar über das gleiche Werk, welches auch seine erste Recension hervergerufen hat, über „Die Träume eines Geistersehers". Bei seiner ersten Beurteilung dieser Schrift, im Jahre 1767, hat Herder Kant den Vorwurf gemacht, „er bringe Hypothesen dar" (s. oben S. 11), jetzt, nach fast 35 Jahren, wiederholt Herder in der „Adrastea" denselben Vorwurf, wendet aber dabei die Waffen,

[1]) Erinnerungen, II., S. 226; nach den „Erinnerungen" hat Falk Herder beredet, die Polemik aufzugeben.

Digitized by Google

welche Kant gegen die dogmatische Philosophie gebraucht hat, gegen ihn selbst um: „Warnend ist für die Metaphysik dieses Beispiel; denn treibt unser neuerer Idealismus (Kriticismus) nicht auch dergleichen, sogar auch blosse Buchstabenspiele? Hat das verwichene Jahrhundert nicht eine Reihe Geisterseher hervorgebracht, die Swedenborg bei weitem nicht an die Seite zu setzen wären?“ Das erste Urteil gegen Kant sprach Herder bei Gelegenheit eines Werkes aus, in welchem er den Plan eines Systems zu erblicken glaubte; gegen dasselbe System und bei derselben Gelegenheit ist auch sein letztes litterarisch ausgesprochenes Urteil gerichtet, gegen das System selbst, nicht gegen seinen Begründer. Und als ob dieses letztere Urteil nur darauf hinzielte, uns mit der Polemik Herders zu versöhnen, von ihr jeden Verdacht eines persönlichen Streites abzuweisen, schliesst sie mit folgenden Worten: „Ernst und bedeutend winkt uns Adrastea durch Swedenborg zu, auch *fromme* Gedanken, auch die reinen Ideen des *Wahren* und *Schönen* nicht über Mass und Ziel zu führen, als ob sie die Wahrheit selbst wären; bei der *redlichsten* Gesinnung wird durch sie der Selbstbetrogene ein Wahnsinniger, ein Verführer.“ — Klarer kann es nicht gesagt werden; die Verführten will Herder auf den richtigen Weg führen, der Verführer selbst ist für ihn nur ein *Selbstbetrogener*.

7. Motive, Charakter und positiver Inhalt der Polemik.

Ueberblicken wir zum Schluss die ganze Polemik Herders gegen Kant, von der Recension der „Träume“ an bis zum letzten Ausspruch in der „Adrastea“, so finden wir überall als ihre Ursache ein wirkliches Missverständnis, und als Grund des letzteren die innere Geistesverschiedenheit der beiden Denker einerseits und den Abstand Kants von Herder, als von einem vorkritischen Philosophen, andererseits. Mit diesem Missverständnis steht Herder nicht vereinzelt da; Kant selbst behauptete, ihn habe niemand — ausser etwa Maimon — richtig verstanden. Und dieses war ja in der Natur der Sache begründet; um das Positive des Kantischen Systems erfassen, um die vielseitige Bedeutung seiner reformatorischen Lehre überblicken zu können, hätten die vorkritischen Philosophen sich auf ihre eigenen Schultern stellen, den Weg, den sie bisher gegangen waren, auf einmal verlassen und alle Ansichten, in

Digitized by Google

welchen sie geschult waren, ablegen müssen; dazu aber bedurfte es einer Energie der Gedanken, die weder dem alternden Herder, noch einem Hamann, Garve oder Schultze und wie die Kritiker Kants sonst hiessen, eigen war. Nicht umsonst fand Kant seine begeistertsten Anhänger im Kreis der akademischen Jugend; es ist immer die jüngere und nicht die alternde Generation, welche sich für neue Ideen empfänglich zeigt. Und so war es auch vornehmlich die Jugend, die sich um die Fahne des Kriticismus scharte, während die ältere, absterbende Generation sich gegen das ungewohnte Neue ablehnend verhielt und, am Alten haftend, ihren eigenen philosophischen Besitz zu verteidigen suchte. In der Mitte dieser vorkritischen Geister steht auch Herder, der seinen Gedankenbesitz schon darum mit doppelter Energie verteidigte, weil er ihn selbst errungen hatte. Er sah selbst das Unzureichende der bisherigen Philosophie ein, er fühlte tief in sich selbst den Widerspruch, an welchem diese Philosophie krankte, und suchte sein ganzes Leben lang diesen Widerspruch zu lösen oder doch zu mildern; der Gedanke des ewigen Werdens, der wirkenden Kräfte sollte für ihn diesen Widerspruch des Geistes und der Materie, der Erkenntnis und der Welt aufheben. Aber nun sieht er die Arbeit, der er sein ganzes Leben gewidmet hat, durch die neue Philosophie zu nichte gemacht. Man will von seinem Ausweg aus dem philosophischen Dilemma nichts wissen, man braucht ihn ja nicht mehr, seitdem eine transcendentale Einheit den alten Widerspruch aufgehoben hat. Herders grösste Abneigung war die Schulmetaphysik, und nun sieht er sich mit allen Metaphysikern unter dem gemeinsamen Namen „dogmatischer" Philosophen auf einen Haufen geworfen.

Mit dem herannahenden Alter erlahmte die innere Lebenskraft Herders, sein Gemüt sehnte sich immer mehr nach Ruhe, nach einem fassbaren Ideal, immer grösser wurde das Bedürfnis, das bereits Errungene zu geniessen; das Neue fasste er nicht mehr frei auf, sondern musterte es an dem aus dem Kampf des Gedankenlebens Geretteten; seine Gedanken vermochten nicht den neuen Strömungen zu folgen, und unmutig wandte er sich von allem Neuen ab. Mit Missmut sah Herder, wie andere in ihrer Gedankenarbeit vorwärts kamen, während er seine Kräfte umsonst verbraucht hatte und sein Denken zerfloss, ohne sich zu vertiefen und sich in direkter Richtung zu entwickeln. Er sieht andere um sich

Digitized by Google

herum — einen Kant, einen Schiller, einen Gœthe — die im Vollbesitz des Errungenen dastehen, er aber, der so tief empfand, der so leidenschaftlich nach dem Ideal strebte, er steht unbefriedigt da, in innerem Zwiespalt mit sich selbst, viele Fragen ungelöst, und die gelösten von den Zeitgenossen nicht anerkannt, von der neuen Generation vergessen und verpönt; wer wird da dem vereinsamten alternden Greis seinen Unwillen gegen die neuen Errungenschaften der Wissenschaft und der Kunst streng anrechnen?

Und nun suche man Herder im Kreise seiner Familie auf, unter seinen Kindern, für deren Erziehung er keine Mittel hat und von denen der geliebteste und begabteste Sohn August sich vom Vater abwendet und in das feindliche Lager übergeht; Herder selbst von einem schweren Leiden heimgesucht, unter dem Druck schwerer Consistorialthätigkeit, die ihm keine Freude macht, physisch und moralisch gebrochen, die Ideale seiner Jugend mit alternder Stimme verteidigend, in krankhafter Furcht, dass nicht etwas von dem alten gewonnenen Gedankenbesitz im Kampf gegen das Neue verloren gehe; est ist etwas Pathologisches in der Thätigkeit und dem ganzen Fühlen und Denken Herders in seinen letzten Jahren. Wer kann an diesem Zeitabschnitt in seinem Leben vorübergehen, ohne Mitleid mit dem armen Greis zu haben; wer versteht nicht seine „Trauer über die Zeit, über Weimar, über sich, über alles“ (J. Pauls Brief an Jacobi, „Briefwechsel“ S. 70). Wenn er jetzt sich oft zum Hass erniedrigt, so hat er dafür früher auch zu lieben verstanden; Hass und Liebe waren in seiner Weltanschauung die beiden Pole der Weltaxe; Hass und Liebe waren auch die beiden Grundtriebe seiner tief empfindenden Natur.

Es ist nicht zu läugnen, dass Herders Polemik gegen Kant viel Ungereimtes enthält; aber andererseits muss man auch zugeben, dass er in manchen seiner Einwände vieles zuerst ausgesprochen hat, was später von kompetenteren Kritikern gegen Kant geltend gemacht wurde. Das erste, was Herder gegen eine Kritik der reinen Vernunft eingewendet hat, ist, dass dabei die Vernunft zugleich „Partei und Richter, Gesetz und Zeuge sein müsse“ (S. 18). Wenn nun Herder so die Frage aufwirft, ob wir denn im stande seien, über unsere Vernunft zu urteilen, ja noch mehr, von unserer Sinnlichkeit absehend, unsere *reine* Vernunft

Digitized by Google

zu beurteilen (S. 17), die Vernunft zu transcendentieren (S. 40), so unterscheidet sich diese Frage nicht wesentlich von der Hegelschen: ob wir schwimmen können, ohne ins Wasser zu steigen. Trifft auch dieser Vorwurf Kant nicht, weil eine Kritik der reinen Vernunft in *transcendentaler* Hinsicht eine empirisch fassbare reine Vernunft nicht voraussetzt, so hat doch dieser Vorwurf seine relative Berechtigung, insofern er die Bedeutung der sinnlichen Erfahrung gegenüber der wissenschaftlichen Abstraktion verteigt. Schon an diesem Beispiel sehen wir das Verhältnis Herders zu Kant; es ist das reale Leben mit seinem natürlichen Bewusstsein, welches sich dem wissenschaftlichen System eines abstrakten Denkers gegenüberstellt. Man könnte sagen, alle Einwände Herders gegen Kant haben einen gesunden empirischen Hintergrund, aber sie alle beruhen auf einem Missverständis des tieferen Sinnes der Kantischen Lehre; daher hat auch die ganze Polemik keinen positiven Wert; dafür aber hat sie für uns ein grosses historisches Interesse, als Vorbild aller anderen Kritiken Kants vom Standpunkt des natürlichen Bewusstseins einerseits und vom vorkritischen Standpunkt andererseits.

Wenn Herder z. B. gegen die scharfe Scheidung von Verstand und Sinnlichkeit protestiert (S. 73), so stimmt er darin mit Reinhold vollständig überein; nur vergisst dabei Herder, dass Kant mit diesem scheinbaren Widerspruch, welcher in der „gemeinsamen Wurzel der beiden Stämme", in Kants transcendentaler Einheit aufgelöst wird, den ewigen Widerspruch der Materie und des Geistes aufhebt, indem er sie in die Reciptivität der Eindrücke und die Spontaneität der Begriffe verwandelt. Wenn ferner Herder gegen die Apriorität des Raumes und der Zeit (S. 47), oder der Kategorien (S. 73), oder endlich gegen die „priorisierte Idealität" der Kantischen Lehre (S. 148 u. f.) überhaupt auftritt, so macht er sich desselben Missverständnisses schuldig, welchem wir seit Garve so oft begegnen und welches auf der Verwechslung des Kantischen transcendentalen mit einem schaffenden Idealismus beruht; nicht nur Herder, sondern auch manche Kanntkenner suchen seine Anschauungsformen und Denkgesetze nicht im Menschen, als im erkennenden Subjekt, sondern als im Objekt, welches selbst durch diese Gesetze begründet ist; mit

Digitized by Google

vielen andern Kritikern verwechselt auch Herder die Kantische „Erscheinung“ mit dem Schein und setzt daher an ihre Stelle „sinnliche Gegenstände“ (S. 45); aber er übersieht dabei, dass diese Erscheinung die sinnlichen Gegenstände ebensowohl wie die sie auffassenden Denkfunktionen, sofern sie Objekte unserer Erkenntnis sind, mit einschliesst. Tritt ferner Herder gegen den Widerspruch der Phänomena und Noumena auf, so thut er nur dasselbe, was schon so manche Kantkenner seit Jacoby gethan haben; nicht Herder allein fasst das Kantische Noumenon als etwas ausser und unabhängig von dem Phänomenon Bestehendes auf, nicht er allein begreift nicht den wahren Sinn des Noumenons, als einer höheren transcendentalen Einheit, welches auch das, was wir in die Welt hineinlegen und das, was wir von ihr erfahren — auch das Phänomenon — mit einschliesst (S. 171). Ebenso oft ist auch die Verwechslung der Kantischen intelligibeln mit einer Intellektualwelt (S. 188); eine Verwechslung, welche den Kantischen negativen Begriff in einen positiven verwandelt und aus welchem das Missverständnis entsteht, als ob der Kriticismus nichts anderes sei, als veränderter Rationalismus. Wenn Herder ferner gegen die Kantische „Scheidung der zwei Vernünfte protestiert, von denen die eine das wieder aufnimmt, was die andere verworfen hat“ (S. 235, 289, 315), so übersieht er dabei, dass nur die reine Vernunft erkennend, während die praktische bloss postulierend ist und dass sie beide, wenn auch von verschiedenen Seiten, sich der letzten Wahrheit nähern.

Die Einwände Herders gegen Kants einzelne Ausdrücke beruhen ebenfalls fast immer auf einem Missverständnis; wenn Herder z. B. gegen die Einteilung der Urteile in synthetische und analytische polemisierend den oft wiederholten Einwand erhebt, ausser den identischen und verschiedenen Begriffen können auch gleiche Begriffe sein (S. 36), so vergisst er, dass die Gleichheit schon an sich ein Gedankenelement ist, welches in der gegebenen Vorstellung nicht mit eingeschlossen ist und sie folglich, wenn auch nicht empirisch, so doch transcendental erweitere; das gleiche Missverständnis liegt auch seiner zweiten Behauptung zu Grunde, dass die Grenze zwischen den analytischen uno den synthetischen Urteilen keine feste, sondern nur eine relative sei (S. 35); wiederum verwechselt er dabei die transcendentale, rein logische Natur des Urteils mit seinem empischen

Digitized by Google

Werden. Tadelt Herder ferner den Missbrauch der Aristotelischen Ausdrücke „apriori“ und „aposteriori“ (S. 309), so macht er Kant damit denselben Vorwurf, welchen auch andere Logiker bis auf Ueberweg gegen ihn erhoben haben, während man doch, wie mir scheint, nicht berechtigt ist, dem Philosophen zu verbieten, den Sinn der Wörter zu ändern. Wenn Herder weiter gegen Kants „apriorische Erkenntnis“ polemisiert, so teilt er nur das allzu verbreitete Missverständnis, als ob Kant eine ganze Erkenntnis und nicht vielmehr einen Teil, eine Form der Erkenntnis a priori zulässt (S. 23, 32 etc.).

Aehnlich wie die angeführten, sind auch die anderen Einwände Herders; immer liegt ihnen das Missverständnis der reformatorischen kritischen Lehre zu Grund; sie geben uns einen schlagenden Beleg für den Kantischen Satz: „Nur wenige haben mich verstanden und auch diese haben mich missverstanden.“ Die Bedeutung dieser Polemik ist daher nur eine negative, eine historische; sie zeigt uns die Schwierigkeit des Verständnisses Kants und seinen ungeheuren Abstand von der vorkritischen Philosophie.

Digitized by Google

Zweiter Teil.

Das Verhältnis der Systeme.

1. Der allgemeine Charakter dieses Verhältnisses.

Wenn die Beziehungen Herders zu Kant gezeigt haben, wie sich die Entartungen des dynamischen Standpunkts bei Herder und des Kritischen bei den Pseudokantianern gegenseitig widersprechen, so kommen wir, bei genauerer Verfolgung der Grundgedanken ihrer Weltanschauungen, zu der Ueberzeugung, dass ihre wahren Gedanken einander gegenseitig ergänzen; beide betrachten denselben Gegenstand von zwei verschiedenen Standpunkten, beleuchten ihn von zwei verschiedenen Seiten. Dasjenige, was Herders *Beziehungen* zu Kant bestimmte, war sein unbeständiges, vom Gemüt abhängiges Denken, und daher war auch bei der Betrachtung dieser Beziehungen die beste Methode die des zeitlichen Entwickelns; will man aber den Kern der Herder'schen Gedanken *rein* herausfinden, so muss man vom jeweiligen Augenblick mit seinen vorübergehenden Einflüssen absehen. Thut man's nicht, so verbietet die Menge sich ganz widersprechender und nur durch die Augenblicksstimmung erklärbarer Aeusserungen Herders vollständig, etwas Bestimmteres über ihn zu sagen.[1]) Mir scheint daher, dass das einzige Mittel, Herder ganz gerecht zu werden, wäre, ihn aus seiner Zeit und ihren Einflüssen zu begreifen, wie wir es im ersten Teil gethan haben, um dann wiederum das abzusondern, was Herder individuell angehört, und was sein geistiges Eigentum ausmacht. Sehen wir nun von diesen augenblicklichen Einflüssen ab, so finden wir

[1]) Daher auch die verschiedenen Auffassungsweisen von Herder.

Digitized by Google

als den in seinem Naturell bedingten Kern aller seiner Gedanken den Begriff des ewigen Werdens. Diesen Grundbegriff möglichst rein hervorzuheben, wie er, selbst von keinen Nebenumständen abhängig, das ganze Denken Herders formte und bedingte, würde demnach die Aufgabe des folgenden Teils sein. Wie in Herders Beziehungen zu andern Denkern alles von der Zeit abhing und durch sie bestimmt wurde, so wurde sein eigenes Denken durch die Zeiteinflüsse nur unterdrückt und vergewaltigt.

Nicht so bei Kant, dessen Denken eine gerade, strenge Entwickelung darbietet; im bewussten Streben nach der reinen Erkenntnis begriffen, lässt er sich durch keine Nebenumstände, durch keine Gemütsneigungen von seinem geraden Wege abbringen; unermüdlich schreitet er seinem bewussten Ziele zu; sein Gedanke erhebt sich immer höher und höher, bis er im kritischen System seine vollkommenste Entwickelung erreicht. Oekonomisch schaltet Kant mit seiner Zeit und seiner Arbeit, er sieht die Grösse seines Unternehmens, und hält seine Kräfte in strenger Disziplin. Herder weiss hingegen seinen Gedanken keinen Zwang aufzulegen, er zerfliesst, er geht mehr in die Breite als in die Tiefe. Wollen wir beiden Denkern gleich gerecht werden, so müssen wir auch bei jedem das Beste hervorsuchen, wir müssen das Ende der Entwickelung Kants, seinen kritischen Standpunkt, dem Ausgangspunkt Herders, seinem dynamischen Grundgedanken, entgegenstellen. Wir müssen, so sonderbar es auch auf den ersten Blick erscheinen mag, den *ersten* Gedanken Herders an dem *letzten* Gedanken Kants messen; sonderbar ist es, weil wir dabei die Entwickelung nur beim letzteren berücksichtigen und beim ersteren davon vollständig absehen; es scheint mir aber zugleich gerecht zu sein, weil Kants kritischer Standpunkt mit seinem abstrakten Charakter seine vollständige Entwickelung in seinem Begründer selbst fand, und auch nur in *einem* Geiste sich so vollkommen und einheitlich ausbilden konnte, während die empirische Natur des dynamischen oder biologischen Standpunkts Herders es mit sich bringt, dass weder ein einzelnes Menschenleben, noch eine einzelne Generation mit ihren beschränkten Erfahrungen ihn zu wissenschaftlicher Gewissheit und apodiktischer Gesetzmässigkeit bringen kann.

Ein Vorwurf ist Herder wegen dieser seiner Zerflossenheit und zu grosser Vielseitigkeit seines Denkens sehr oft gemacht

Digitized by Google

worden, der Vorwurf des Eklekticismus; und in der That möchte man diesem Vorwurf beistimmen, wenn man sieht, wie Herder sich den widersprechendsten Systemen anbequemt, oder sie unter einander zu versöhnen sucht und dabei ihre Grenzen verwischt. Wer im „Empfinden und Erkennen" Leibniz aus dem Geiste Spinozas korrigiert und verbessert (S. 178), um dann in „Gott" wiederum Spinoza im Leibniz'schen Sinne zu interpretieren (S. 450, 453, 459); wer in den „Spinozagesprächen" zugleich Mendelssohn und Jacoby Recht geben will (IV. Gespr.); wer zu gleicher Zeit unter dem Einfluss eines Nicolai und eines Hamann stehen kann, der ist schwerlich ein systematischer Philosoph zu nennen. Und andererseits kann man denjenigen nicht Eklektiker nennen, der so fest an seiner dynamischen Grundanschauung hängt, und dessen ganzes Denken so sehr in seinem eigenen Naturell begründet ist. Wohl suchte Herder sich in den Gedankengang aller seiner philosophischen Vorgänger und Zeitgenossen hineinzudenken und hineinzufühlen, wohl suchte er von jedem etwas zu lernen, aber es gelang ihm nur da, wo der Geist des betrachteten Philosophen mit dem seinigen eine innere Verwandtschaft hatte; er lernte nur dasjenige von anderen, was auch in ihm selbst vorhanden war; nur ein gleichartiger Geist konnte ihn daher beeinflussen, und auch dieser nicht vollständig, denn jeder fremde Einfluss beschränkte sich bei Herder auf Erwecken schlummernder Kräfte; sobald aber der fremde Geist sich von dem Herder'schen entfernte, verlor sich auch jede Beeinflussung; entweder blieb dieser für Herder ganz verschlossen, oder Herder modelte ihn unbewusst in seine eigene Denkungsart um. Eben weil er seinen eigenen Geist nie verleugnen konnte, identifizierte er ihn nur allzu oft mit dem Geiste der betrachteten Denker; daher kam er auch fast nie zur klaren, unvoreingenommenen Einsicht in die Gedanken anderer, aber eben daher auch liess er sich von niemandem ganz beeinflussen; der Spinoza, dem er folgt, dessen Schüler er sich nennt, ist nicht der wirkliche Spinoza, nicht der streng abstrakte Denker, sondern ein grosser denkender Gemütsmensch, wie Herder selbst einer ist; Herders Leibniz ist wiederum nicht der rationalistische Schöpfer der prästabilierten Harmonie, sondern ein freier Bewunderer der Natur; Herders Rousseau ist kein politischer und socialer Reformator, sondern bloss ein gefühlvoller Anbeter alles Urwüchsigen und Natürlichen;

Digitized by Google

Herders Kant endlich — sein Lehrer — ist ihm ein vorsichtiger Gelehrter und anspornender Erzieher, und Kant — sein Gegner — ein spitzfindiger Metaphysiker. Der wahre eigentliche Geist fremder Denker verschwindet bei Herder, er sieht nur seine eigenen Geistesformen, die er in andere hineininterpretiert. Ist Herder ein Eklektiker, so ist er's nur als ein Urteilender und Nachempfindender; aber eben darin äussert sich seine völlige Eingenommenheit von eigener Denkungsart; als schaffender und selbstthätiger Denker ist er durchaus originell. Die Schuld am Eklekticismus Herders trägt wiederum sein Gemüt, welches das originelle Denken nicht zur Einsicht in die fremde Originalität kommen lässt; ich möchte über den Herder'schen Eklekticismus dasselbe sagen, was Lessing über den Leibniz'schen gesagt hat: „Leibniz hat nicht gesucht, sich den herrschenden Lehrsätzen aller Parteien anzupassen, im Gegenteil, er suchte alle Lehrsätze der herrschenden Parteien *seinem* System anzupassen."

Ganz anders aber verhält es sich mit Kant; den Geist des jeweiligen Denkers tief durchschauend und ihn von seinem eigenen absondernd, bleibt Kant eben dadurch immer originell, im Beurteilen wie auch im Selbstschaffen. Dass Kant seinen Standpunkt gewechselt hat, zeugt nicht von Mangel an Originalität, sondern im Gegenteil von einer inneren Entwickelung, die manche Stadien zu durchlaufen hat, bis sie ihren Höhepunkt erreicht. Daher denn auch die Ironie, dass Herder Kant immer den Vorwurf macht, er lege anderen Philosophen Zwang auf, er übe despotisch seine Macht, er wolle mit seinem alleingültigen System die Freiheit des Denkens aufheben (Metakritik S. 166, 186, 273); während es in Wirklichkeit Herder ist, der allen betrachteten Systemen unbewusst die Fesseln seines eigenen Geistes auferlegt.

Der radikale Gegensatz beider Denker liegt schon in ihren Persönlichkeiten begründet; während bei Herder das Denken von dem Gemüt ganz beherrscht wird, trennen sich bei Kant beide Momente des Geistes, das Denk- und das Gefühlselement, und keines von ihnen beansprucht eine Herrschaft über das andere. Aber nicht allein das befangene Gemüt Herders widerspricht dem strengen Denken Kants, nicht allein der mystische Gefühls- und Glaubensphilosoph, sondern auch der Naturforscher, der ernste Historiker, der Künstler Herder empört sich oft, wenn auch nicht immer mit Grund, gegen Kant. Der Widerspruch der

Digitized by Google

beiden Geister umfasst die ganze Richtung ihres Denkens, dessen Inhalt und Methode; es ist der alte Widerspruch des abstrakten Gedankens und der sinnlichen Anschauung, oder noch besser der systematischen Spekulation und des wirkenden realen Lebens. Weil die Philosophie Herders im vollsten Sinne eine Philosophie des Lebens war, stand auch in ihrem Mittelpunkt der Begriff der wirkenden, der thätigen Kraft; den Gedanken in seiner abstrakten Reinheit, ausser seinem Existenz- und Wirkungskreis zu fassen, ihn so von seiner empirischen Anwendung abzusondern, wie Kant es in seiner transcendentalen Philosophie gethan hat, vermochte Herder nicht (Metakritik S. 18, 24, 63 etc.); ein Gedanke, der nicht zugleich etwas Wirkliches, etwas Reales darstellt, ist für ihn ein Unsinn („Gott" S. 522, „Met." S. 62, 96); ein absolutes Nichts kennt und versteht er nicht („Gott" S. 586, „Metakritik" S. 63). Herder steckt selbst tief im Leben, er hat dessen Eigenschaften, aber auch dessen Mängel; selbst im Leben begriffen, vermag er nicht mit einem Blicke das Ganze zu überschauen, sein Auge bleibt an Einzelnheiten haften; wohl kennt er diese Einzelnheiten genau, aber er verliert ihren Zusammenhang, er hat keinen Ueberblick. Wie ganz anders bei Kant, der, fern vom Leben und seinen Leidenschaften und Irrungen, von der Höhe seines abstrakten, konsequenten Gedankens, das ganze Leben auf einmal überblickt, und alle seine Vorgänge gerecht und unvoreingenommen beurteilt. Innere Neigung und warme Liebe durchglüht jeden Gedanken Herders; strenge Gerechtigkeit hält sie alle bei Kant im Zusammenhang. Herder hasst und liebt mit seinem ganzen Herzen; Kant lässt sich weder von Hass, noch von Liebe hinreissen; er urteilt frei und unparteiisch. Beide Denker streben nach Freiheit: Herder sucht sie vergebens im Leben, Kant erreicht sie im Gedankenreich.

Aus diesem Grundunterschied können wir uns auch den Widerspruch der philosophischen Standpunkte erklären; das reine, abstrakte Denken Kants ringt sich zur Theorie der reinen Erkenntnis durch; das vibrierende Leben Herders formt sich die Theorie des ewigen, inneren Werdens; der transcendentale und der dynamische Standpunkt stehen sich ergänzend gegenüber, der erste in seiner vollkommenen systematischen Einheit, der zweite in der Form eines wissenschaftlichen Tastens, eines naiven Realismus.

Digitized by Google

Fast auf allen Gebieten des menschlichen Denkens begegnen sich die Ansichten beider Philosophen, bald sich widersprechend, bald sich durchkreuzend und gegenseitig ergänzend. Um eine Uebersicht zu gewinnen, können wir alle diese Berührungspunkte in vier Hauptgebiete zusammenfassen: 1. Die „Kritik der reinen Vernunft" entspricht der Herder'schen Metaphysik, zugleich aber, als Erkenntnislehre, seiner Psychophysiologie; 2. die „Kritik der praktischen Vernunft" und die „Religion innerhalb den Grenzen der blossen Vernunft" entsprechen der Herder'schen Religions- und Moralphilosophie; 3. die „Kritik der Urteilskraft" Herders Aesthetik, und endlich 4. Kants geschichtsphilosophische Aufsätze der Herder'schen Geschichtsphilosophie und Entwickelungslehre. Auf keinem dieser Gebiete finden Herders Gedanken einen definitiven, systematischen Abschluss — zerstreut und weit auseinandergelegen begegnen wir ihnen in allen seinen Werken.

2. Metaphysik und Erkenntnislehre.

Metaphysik und Erkenntnislehre sind die zwei Probleme, welche bei Herder wie bei Kant zusammenfliessen; für Kant ist die Metaphysik nichts anderes, als die Wissenschaft von den Grenzen der Vernunft, sie ist, mit anderen Worten, der negative Teil seiner Erkenntnislehre. Bei Herder ist umgekehrt die Erkenntnislehre ein Teil der Psychologie, wie diese ein Stück der Physiologie,[1]) und so ist die Erkenntnislehre für ihn nichts mehr, als ein Teil der Weltkenntnis, der Metaphysik. Beide Wissenschaften stehen bei jedem der zwei Denker im inneren Zusammenhang, aber im entgegengesetzten Verhältnis. Noch im völligen Vertrauen auf die Macht des menschlichen Wissens, frägt Herder geradeaus nach der Welt und ihren Gesetzen; Kant trennt das menschliche Wissen von der realen Wahrheit und stellt vorerst die Frage nach der Beschaffenheit unserer Erkenntnis selbst auf. Erst mit dieser Frage dringt die Wissenschaft, deren historischer Weg im allmählichen Fortschritt vom *Objekt* zu dem sie auffassenden *Subjekt* besteht, zur wahren Erkenntnis durch. So treffen wir in Herder und in Kant, an *einem* historischen Punkt, beide

[1]) „Erkennen und Empfinden", S. 180; Reisejournal, „Lebensbild", II., S. 215 f.

Digitized by Google

Enden des Weges der Erkenntnis einander gegenübergestellt. In dieser verschiedenen Problemstellung unserer Denker können wir auch die verschiedenen Tendenzen des menschlichen Denkens überhaupt betrachten, die *idealistische,* auf den Gesetzen des Geistes begründete, und die *realistische,* auf die Beobachtung der Natur hinweisende; nur müssen wir dabei nicht vergessen, dass Herders Realismus ziemlich verworren und einseitig ist, da er die Welt der Erfahrung mit dem sie auffassenden Geiste auf einen Haufen wirft, ohne sogar die Schwierigkeit des Problems klar einzusehen; während Kants Idealismus die Welt der Erfahrung ebenso wenig, wie die Gesetze des menschlichen Geistes läugnet, und nur die *vollständige* Erkenntnis der ersteren für uns Menschen im Rückblick auf die letzteren verneint; sein Standpunkt ist nur subjektiv gültig, er ist nicht schaffend, sondern nur transcendental idealistisch. Es ist ja sehr wohl möglich und scheint auch wahrscheinlich zu sein, dass Herder nur daher bei seinem naiv-realistischen Standpunkt stehen geblieben ist, weil es ihm nicht so sehr um die reine Erkenntnis zu thun war, als um eine Weltanschauung, welche sein Denken ebenso wie sein Gemüt befriedigen könnte;[1]) mag aber immerhin Herders Standpunkt seine Persönlichkeit rein ausdrücken, systematischer und philosophisch haltbarer wird er dadurch doch nicht.

Um den Grundunterschied beider Systeme in eine kurze Formel zu bringen, könnten wir sagen, dass dem Einen die Frage nach der Erkenntnis im Centrum steht und alles andere bewegt und bedingt, während für den Anderen diese Frage eine Nebenfrage ausmacht und aus dem System selbst entspringt. Wir haben schon gesehen, wie Herder von seinem dynamischen Standpunkt die erkenntnistheoretische Frage dadurch löst, dass er die Kluft zwischen der Materie und dem Geist, dem Sein und dem Denken mittelst des Begriffs des ewigen, lebendigen Werdens, der wirkenden Kraft überbrückt;[2]) als eine aufsteigende Stufenleiter der lebendigen inneren Kräfte erscheint ihm die ganze Welt, auf ihrer unteren Hälfte die unbewegliche Natur, auf der oberen die geistigen Wesen, ungefähr in der Mitte der die beiden vermittelnde Reiz, mit dem das Reich der Materie abschliesst

[1]) Kühnemann, „Herders Persönlichkeit in seiner Weltanschauung", S. 199 ff.

[2]) Gott. S. 451, 460, 546, 564; Metakritik, S. 67.

Digitized by Google

und das lebendige Reich des Geistes anfängt.[1]) Unter vielen geistigen Kräften, nicht einmal von den übrigen streng abgesondert, steht das menschliche Denken; Reiz, Empfindung, Denken, Fühlen, Wollen, das alles sind gleiche geistige Kräfte, und sie alle stehen in einer aufsteigenden Linie, die mit dem Vermögen der Krystalisation im Steine beginnt und, so weit wir sie verfolgen können, mit dem menschlichen Denken abschliesst.[2]) Sogar der Unterschied zwischen der Kraft des Denkens und der der Krystalisation ist bloss ein gradueller, nicht die Kräfte selbst, sondern nur ihre Richtungen sind in beiden Fällen verschieden.[3]) Damit aber ist die Ansicht auf die Vernunft, als auf eine Naturanlage gegeben.[4]) Gelingt es nun Herder, diese Ansicht durchzuführen, sie zur Grundlage einer philosophischen Weltanschauung zu machen, so ist eben dadurch eine einheitliche Lösung des Welträtsels gegeben; das Ziel der menschlichen Erkenntnis, alles Gefundene in eine letzte Formel zu bringen, ist erreicht.

Manche Aeusserungen Herders über das geistige Leben des Menschen sind so entfernt von den damaligen metaphysischen Ansichten darüber, dass sie uns geradezu durch ihre Aehnlichkeit mit den Ergebnissen der modernen Wissenschaft überraschen. „Meines Erachtens ist keine Psychologie, die nicht in jedem Schritte bestimmte Physiologie sei, möglich," sagt er in „Erkennen und Empfinden" (S. 180); und gleich darauf: „Wir empfinden nur, was unsere Nerven uns geben, darnach und daraus können wir auch nur denken" (S. 190). Anderes wiederum erinnert in seinem konsequenten Materialismus an die Porentheorie eines Empedokles „Es ist zwischen unseren Sinnen und den Gegenständen ein Medium (Licht, Schall), das so viel von den Gegenständen abreisst, als diese Pforte empfangen kann, alles übrige aber ihnen lässet" (Erkennen und Empfinden S. 187).

Und doch ist Herder nichts weniger als konsequenter Materialist oder Sensualist; das Geistige ist bei ihm vom Materiellen im Grunde scharf gesondert, wie sehr er auch beides vermitteln

[1]) Ideen, S. 47—49, 66 - 67, 84, 91, 167, 177 ff.; Gott, S. 568; Erkennen und Empfinden, S. 192 ff.

[2]) Erkennen und Empfinden, S. 192; Ideen, S. 86—91, 103—108, 167.

[3]) Gott, S. 453; Ideen, S. 97, 102; Humanitätsbriefe, Nr. 116, S. 248; Erkennen und Empfinden, S. 193.

[4]) Ideen, S. 115, 122, 129.

Digitized by Google

möchte. „Unläugbar, sagt er z. B. in den „Ideen“ (S. 182), dass der Gedanke, ja die erste Wahrnehmung ganz ein ander Ding sei, als was ihr der Sinn zuführet.“ Kann Herder so schon bei der Sinneswahrnehmung nicht einer gewissen Doppelseitigkeit des Problems entgehen, so wird die Doppelseitigkeit beim abstrakten Denken zu einem förmlichen Cirkelschluss, in welchem Herder erfolglos hin und her schwankt; einerseits strömt die Weltkenntnis dem Menschen von aussen zu, andererseits aber müssen die Gesetze der menschlichen Vernunft, als für die Welt gültig, in sie hineingelegt werden: „Wir können die Natur nur nach der Analogie unserer selbst beurteilen“ und „unser Erkennen haben wir nur aus dem Weltall durch Empfinden und Assimilieren,“ so lautet es schon in „Erkennen und Empfinden“; und wieder weiter: „der empfindende Mensch fühlt sich in alles, fühlt alles aus sich heraus“ (S. 170). Denselben Kreislauf bedeutet auch die Stelle der „Ideen“ (S. 273 bis 274), welche unsere Erkenntnis und unser ganzes geistiges Leben für von der Tradition und den klimatischen Bedingungen und wiederum von einer genetischen, sich selbst schaffenden Kraft abhängig erklärt; denselben Cirkelschluss zeigen wieder die „Ideen“, indem sie in der Vernunft zugleich etwas Vernommenes, Gelerntes (S. 144) und andererseits etwas mit der Organisation des Menschen Gegebenes (S. 115) sehen. Desselben Cirkelschlusses machen sich auch die „Spinozagespräche“ schuldig, indem sie die Existenz der höchsten Vernunft aus der menschlichen und zugleich das Wesen der menschlichen aus dem der höchsten erklären (S. 476, 516), oder das Denken zum Beweis des Denkbaren, das Denkbare zum Grunde des Denkens machen. Denselben Cirkelschluss finden wir endlich auch in der Metakritik; das 8. Kapitel sieht den Ursprung unserer allgemeinen Begriffe in den Gesetzen des Weltalls und zugleich in der Analogie unserer selbst (S. 207), und das 14. Kapitel betrachtet die Vernunft zugleich als Erkenntnisquelle und als empirisch gegebenen Gegenstand, als wirkende Kraft (S. 291, 295). Mit einem Worte, die ganze Herder'sche Theorie des Einen im Vielen oder des Besondern im Allgemeinen[1]) ist nichts anderes als ein in sich selbst zurückkehrender Beweis, als eine verworrene Einheit von Subjekt und Objekt. Nicht um-

[1]) Metakritik, S. 83, 250.

Digitized by Google

sonst bildet auf Herders Denkmal eine Schlange, die den Schwanz im Munde hat, das von ihm selbst gewählte Symbol seiner ganzen Denkungsweise.[1])

Auf zwei Wegen versucht Herder in diesem Cirkelschluss, dessen er sich wohl bewusst war,[2]) einen festen Anhaltspunkt zu erlangen; einmal indem er, sich zum gesunden Menschenverstand flüchtend, auf die Kraft hinweist, deren Wirken als Denken wir in uns, und deren Wirkungen wir zugleich in der äusseren Welt beobachten;[3]) und dann, indem er auf eine Harmonie hinweist,[4]) welche zwischen unserer inneren und der äusseren Welt stattfindet. Aber keine von diesen beiden Theorien scheint mir philosophisch stichhaltig zu sein: 1. indem Herder unsere Vernunft den Naturkräften gleichstellt, betrachtet er sie als Vermögen und nicht als Erkenntnisquelle, als Objekt und nicht als Subjekt; die erkenntnistheoretische Frage bleibt so immer ungelöst; 2. was die Harmonie betrifft, so kann sie nur dann zum Weltprinzip erhoben werden, wenn sie bewiesen wird und zwar entweder auf dem naturwissenschaftlichen, oder auf dem subjektiven Wege; im ersten Fall aber ist es eine, wenn man so sagen kann, *physische* Harmonie, eine natürliche und nicht eine sittliche, ethisch freie, wie Herder sie fordert; im zweiten Fall ist es diejenige subjektive Teleologie, welche Kant begründet hat; keine von beiden will aber Herder, und so kommt es denn, dass Herder in der Harmonie „ein vom Schöpfer geschaffenes Band der Wesen" sieht.[5]) Denselben Kreislauf der Gedanken, dessen eine Strömung vom Subjekt, die andere vom Objekt, die eine vom Geist, die andere von der Materie, ausgeht, werden wir später auch auf anderen Gebieten der Philosophie Herders finden können; es ist sein Streben nach einer monistischen Weltanschauung, welches ihn zu dieser seiner Theorie der geistigen Kräfte und mit ihr in diesen Kreislauf treibt. Dieser Fehler seines Denkens kommt vielleicht dort am klarsten zum Vorschein, wo er andere Systeme, in welchen er diese Einheitlichkeit

[1]) Erinnerungen, II., S. 361.

[2]) Erkennen und Empfinden, S. 170.

[3]) IV. Spinozagespräch, S. 522; Erkennen und Empfinden, S. 171 Metakritik, S. 297.

[4]) Erkennen und Empfinden, S. 174, 178; Metakritik, S. 297.

[5]) Erkennen und Empfinden, S. 174.

Digitized by Google

vermisst, bekämpft, ohne ihnen selbst ein eigenes konsequenteres System gegenüberstellen zu können; der Leibniz'schen „Prästabilierten Harmonie" tritt er schon in „Erkennen und Empfinden" entgegen (S. 176), dann in „Gott" (S. 461); der Spinozistischen Unterscheidung von Ausdehnung und Denken in den „Spinozagesprächen" (S. 451, 467); der Kantischen Transcendentalphilosophie endlich in der „Metakritik"; und überall versucht Herder an die Stelle des Widerlegten sein System der Kräfte aufzustellen. [1])

Es scheint mir das grösste Verdienst Herders zu sein, dass er gegen die absolute Scheidung des Geistes von der Materie aufgetreten ist, dass er der einheitlichen Weltanschauung das Wort geredet und so der modernen Naturwissenschaft den Weg geebnet hat — fast hundert Jahre bevor sie zu ihrem jetzigen Ansehen gekommen ist; dass er aber dieser Weltanschauung keine wissenschaftliche Form zu geben vermochte, kommt, wie ich es schon früher zu erklären suchte, eben daher, dass seine dynamische Theorie, als eine Erfahrungswissenschaft, am meisten dem Gesetz der allmählichen Entwickelung unterworfen ist, und daher nur nach langer Ausbildung ihre vollständige Form erlangen kann.

Wenn hervorgehoben wird, [2]) dass derselbe Fehler des Denkens, die in sich zurückkehrende Beweisführung, in der Fichte'schen Ichlehre, in der Hegel'schen Entwickelungslehre und in der Schelling'schen Naturlehre angetroffen wird, so ist damit der Widerspruch des Herder'schen Systems keineswegs beseitigt; sondern es wird im Gegenteil dadurch bewiesen, dass ein dogmatischer Monismus, der nicht mit dem Kriticismus gewisse Grenzen unserer Erkenntnis zugeben will, unvermeidlich in eine Doppelströmung gerät, deren beide Ausgangspunkte, Subjekt und Objekt, bis jetzt keine Philosophie vollständig zu verbinden vermochte.

Es ist zwar richtig von Pfleiderer bemerkt worden, dass Herder sich zu Kant so verhält, wie Monismus zu Dualismus; es ist ebenso richtig, was Pfleiderer weiter bemerkt, Monismus und nicht Dualismus sei der letzte Zweck der Wissenschaft, zu welchem unser Jahrhundert uns drängt. Ebenso wahr scheint

[1]) Gott. S. 450, 461; Metakritik, S. 67; Erkennen und Empfinden, S. 192.

[2]) Haym, l., S. 675 ff.

Digitized by Google

es mir aber zu sein, dass der Monismus Herders nur ein verworrener und äusserlicher ist, während der scheinbare Dualismus des vorstellenden Subjekts und des vorstellbaren Objekts bei Kant in Wirklichkeit auf einen unbedingten, transcendentalen Monismus hinausläuft. Die Unlösbarkeit des Problems Kants, die letzte Wurzel unserer Erkenntnis zu finden, von welcher wir nur die Stämme sehen, ist in dem Wesen des Wissens selbst begründet; die Grösse Kants besteht eben darin, dass er als das ewige Los der Wissenschaft das *Streben* nach der Wahrheit hinstellte, anstatt, wie die vorkritische Philosophie, ihr ein fassbares Ziel zu stellen, dessen Geltung aber nur bedingt bliebe. Dieses Verhältnis Kants zu seinen Vorgängern drückt er in seiner Schrift „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie" am besten selbst aus, indem er die „Kritische Forschung als herkulische Arbeit der Selbsterkenntnis der Genialbetrachtung der Neuplatoniker" entgegenstellt.

Während Herder zur klaren Absonderung des Subjekts und des Objekts noch nicht fortdringt und bei dem unklaren Begriff der Harmonie stehen bleibt, sondert Kant ein für allemal beide Enden der erkenntnistheoretischen Frage, und — der späteren Naturforschung die Betrachtung des Objekts überlassend — sucht er selbst das festzustellen, was allein vom Subjekt bestimmt wird. Ob diese beiden Wege sich jemals treffen werden, ob unser Wissen jemals zu dem Punkt gelangen wird, in welchem Subjekt und Objekt ineinsfliessen, diese Frage hat die Zukunft zu beantworten. Für Kant ist dieses Zusammentreffen, diese Einheit, eine transcendentale Idee, welche unserem Forschen die Richtung, aber nicht den Endpunkt zeigt. [1])

Scheint Herders System vor demjenigen Kants den Vorzug einer Einheit zu haben, so ist diese Einheit eine bloss künstliche, erdichtete und, wie wir später sehen werden, eine sogar bloss äusserliche und scheinbare. So äussert sich auch ihre Schwäche

[1]) Es ist derselbe Gedanke, den vor Kant schon Lessing ausgesprochen hat: „Es gehört zu den menschlichen Vorurteilen, dass wir aus dem Gedanken alles herleiten wollen, da doch alles mit samt den Vorstellungen von höheren Prinzipien abhängt. Dass *wir uns davon nichts denken können*, hebt die Möglichkeit nicht auf." Es ist ganz begreiflich, wenn Herder diese unerkennbaren Prinzipien in den reellsten Begriff des Daseins umwandelt („Gott", S. 501—503).

Digitized by Google

schon darin, dass das Problem immer in sich selbst zurückkehrt und einen ewigen Kreis bildet, anstatt, wie bei Kant, im ewigen Fortschritt zweier parallelen, sich in der Unendlichkeit treffenden Linien die einheitliche Lösung zu erlangen.

Bei Kant bewegen sich Subjekt und Objekt ohne einander in ihren unabhängigen Entwickelungen zu stören; dass ein Zusammenhang zwischen beiden existiert, ist eine Thatsache, welche Kant in der zweiten Auflage seiner „Kritik der reinen Vernunft" (S. XXXIX und 275) ausdrücklich bestätigt hat; nur das Wesen dieser Einheit kennen wir nicht, eben weil sie eine transcendentale ist. Die Wand, welche Subjekt und Objekt scheidet, ist die Auffassungsweise des ersteren, seine Anschauungsformen, seine Verstandesbegriffe und endlich seine Ideen; so ist die ganze Kantische Theorie der Erscheinung und des Dinges an sich, so sind seine transcendentale Aesthetik, Analytik und Dialektik, durch seine Sonderung des Subjektes und Objektes gegeben; Kants Antwort auf die alte erkenntnistheoretische Frage war — empirische Scheidung von Subjekt und Objekt, ja sogar ein gewisser Verzicht auf vollständige Erkenntnis des letzteren; aber diese Sonderung zum Behuf einer höheren, transcendentalen Einheit. Vor dieser empirischen Sonderung aber erschrack Herder und er übersah die höhere Einheit.

Oft sehen wir Herder in der Kreisbewegung zwischen Subjekt und Objekt dem Kantischen Subjektivismus ganz nahe kommen, die entgegengesetzte Strömung reisst ihn aber bald wieder fort; da erkennt Herder Zeit und Raum für blosse Grenzen der beschränkten menschlichen Erkenntnis(„Spinozagespräche", S. 444, 457, 489, 508); da gesteht er, dass die absolute Wahrheit nicht in der Erfahrung, sondern nur in unserer Vernunft anzutreffen sei („Gott", S. 518), da lässt er zu, dass der einzige Beweis Gottes unser Bedürfnis, die höchste Vernunft vorzustellen, sei („Christliche Schriften", S. 156); da endlich spricht er von dem „mir Schönen" („Kalligone", S. 104, 207); nur noch ein Schritt, und die Schranken unserer Vernunft sind festgestellt, die Grundlage des Kriticismus ist da; vor diesem letzten Schritt aber schrickt Herder zurück. Vielleicht würde ein reines, unbefangenes Streben nach der Erkenntnis von diesen Resultaten nicht wieder zur Theorie der *objektiven* Zeit- und Raumvorstellungen, der *absoluten* Erkenntnis des Seienden, des höchst realen Gottes, des Naturschönen zurückkehren. Dass der grösste vorkritische Gegner Kants zugleich

Digitized by Google

selbst nur einen Schritt vom Kritizismus entfernt war, ist der schlagendste Beweis, wie sehr die Zeit und die Wissenschaft für denselben reif waren.

Macht nun Herder diesen erlösenden Schritt nicht mit, so verliert die ganze kritische Theorie für ihn jeden Sinn; denn was sind die Kantische Aesthetik, seine Analytik und seine Dialektik anderes, als eben die verschiedenen Abstufungen dieser Grenze zwischen Subjekt und Objekt? Was bleibt von ihnen allen übrig, wenn man ihre Petitio principii verwirft, dass es etwas geben könne, was die Erfahrung uns nicht sagt und was doch für uns gültig ist? Für Herder ist ja die Erfahrung der alleinige Ausgangspunkt; dass er daher keine transcendentale Logik kennt und ihr nur eine „Physiologie der menschlichen Erkenntniskräfte" („Metakritik", S. 41) entgegenstellen kann ist, leicht verständlich; keiner von den bahnbrechenden Teilen der Kritik hat daher für Herder diejenige Bedeutung, welche er für ihn haben würde, wenn er sich seines vorkritischen Standpunktes entledigen könnte. In seiner ganzen Lehre finden wir nichts, was den Kantischen Raum- und Zeitanschauungen, seinen Kategorien, seinen Ideen, dem Wesen nach und nicht nur der äusseren Form gemäss (wie es in der „Metakritik" geschieht), gegenübergestellt werden könnte; mit anderen Worten: für die *Erkenntnislehre* in dem Sinne, wie sie seit Kant existiert, hat Herder nichts gethan; und was seine Metaphysik betrifft, so bleibt sie trotz ihres scheinbaren Monismus, den Herder nicht müde wird, dem Kantischen Dualismus entgegenzustellen (so „Metakritik", S. 314), stark dogmatisch gefärbt; sogar seine Behauptung, dass alle Seelenvermögen eine Einheit bilden, dass „man mit Namen keine Fächer in unserer Seele zimmert," bedeutet nur scheinbar einen Fortschritt Kant gegenüber; schon abgesehen davon, dass es Herder selbst bei weitem nicht gelingt, diese Einheit konsequent durchzuführen, so will ja auch Kant die letzte Einheit der aus „einer gemeinsamen Wurzel" entspringenden Seelenvermögen nicht läugnen und verneint nur ihre Erkennbarkeit.

Kant gegenübergestellt, bedeutet Herder das zurückgebliebene naiv-realistische Denken, während Kant bereits auf einem fortgeschrittenen Standpunkt steht. Aber giebt es denn wirklich keinen Herder'schen Gedanken, welcher durch Kants Fortschritt nicht zur Vergangenheit gemacht worden wäre, dessen Bedeu-

Digitized by Google

tung auch in unserem Jahrhundert fortbestehen könnte? Wohl giebt es einen und diesem einen hat Herder es zu danken, dass sein Name an der Seite des Kantischen dankbar wiederholt wird; es ist sein Grundgedanke des Werdens, der Entwickelung. Wo dieser rein ausgeprägt wurde — in seiner Metaphysik oder seiner Erkenntnislehre — dort erhielt das System eine Festigkeit und Dauerhaftigkeit, welche den übrigen Teilen fehlen: die Idee der ewig wirkenden Kräfte, des Vergehens und Entstehens, der klimatischen Bedingtheit aller Wesen, der naturgemässen Entwickelung, des Einflusses der Tradition und der Sprache auf den Menschen, sie alle, die schönen Gedanken der „Ideen" wirken immer fort und sie sind es auch, welche die „Ideen" zum verbreitetsten Werke Herders gemacht haben. Nur noch ein Schritt von seiner Entwickelungslehre zu grösseren Konsequenzen, nur noch eine letzte Läuterung seines Werdebegriffs von dem hergebrachten metaphysischen Begriff des Seins, und wir haben die Elemente der neueren Naturlehre, der Biologie, wie sie Darwin geschaffen hat; da kommt aber bei Herder die Zweckmässigkeitsidee hinein, da kommt der Begriff des Ideals, als einer äusseren Ursache, eine teleologische Betrachtung der Welt mit dem Gottesbegriff in ihrer Grundlage; die freie Forschung wird von den ihr angelegten Fesseln des von aussen hineingreifenden Ideals gehemmt: der Vorläufer Darwins versperrt sich selbst den Weg zur Erkenntnis. So in der Naturwissenschaft, der Herder'schen Metaphysik, so auch in der Psychophysiologie, der Herder'schen Erkenntnislehre. Mit sicheren Schritten durchmisst er in der Schrift „Vom Erkennen und Empfinden" das Feld der Anfänge der menschlichen Erkenntnis; aber nun findet er in allen diesen Erscheinungen ein inneres Band zwischen der äusseren und inneren Welt, „ein geistiges Band, welches der Schöpfer geknüpft haben muss, dass gewisse Dinge dem empfindenden Teil unseres Organismus ähnlich, andere widrig sind". [1]) Mag auch dabei das gefundene Band, *Harmonie,* eher teleologisch als theologisch klingen, der freie Gang der Gedanken ist dennoch abgeschnitten; das alte Streben nach dem Absoluten zerschneidet wiederum den Faden der Entwickelung.

Wir sehen, je reiner der Werdensgedanke sich bei Herder ausprägt, desto folgerichtiger ist er. Widerspricht er dabei

[1]) Erkennen und Empfinden, S. 174; ähnlich auch Ideen, S. 367.

Digitized by Google

Kant, oder beweist er damit dessen Inkonsequenz? Nein: denn seine Naturwissenschaft, wie auch seine Physiologie betreffen nur die Welt, wie wir sie kennen und sie erforschen können, oder, mit Kants Worten zu reden, die Erscheinungswelt; dass diese aber in gewissen Grenzen erforscht werden kann und muss, hat auch Kant ausdrücklich behauptet. Forscht Herder nach den Gesetzen des Denkens, findet er sie in der physiologischen Thätigkeit unserer Seelenvermögen, so thut er ja damit nur dasjenige, was Kant unter dem Namen der *angewandten* Logik forderte; die letztere wird ja von Kant gar nicht geläugnet, nur stellt er ihr seine *reine* Logik an die Seite. Will ferner Herder die Gesetze der Natur beobachten, so erweitert er nur unsere Erkenntnis *a posteriori,* welche wiederum dem Kantischen *a priori* gar nicht widerspricht, sondern dasselbe nur ergänzt. Will aber Herder die physiologisch nachgewiesenen Gesetze unseres Denkens zu Gesetzen des Weltalls machen, oder die Gesetze des Alls durch die beschränkten Begriffe unseres menschlich fehlbaren Verstandes bedingen,[1]) so verfehlt er die Wahrheit, und genügt weder den Forderungen Kants, noch denjenigen der strengen modernen Naturwissenschaft.

So sehen wir, dass derjenige Teil des Herderschen Systems, welcher an sich berechtigt ist, Kant im Grund ergänzt und vervollständigt; der Kantische Transcendentalismus, als Methode der Forschung, und der Herdersche Begriff des Werdens, als ihr Inhalt, — nur reiner, wissenschaftlicher ausgedrückt — sind die beiden Wegweiser, an welche sich das XIX. Jahrhundert zu halten hat und welche sich gegenseitig nicht widersprechen, sondern im Gegenteil ergänzen. Derjenige Teil des Herderschen Systems aber, der den Kern zum Verfall in sich selbst trägt, der in sich selbst morsch ist, stellt sich dem Kantianismus entgegen, um in dieser Gegenüberstellung sich als völlig unstichhaltig zu erweisen: es ist das Element der Ruhe in seiner Entwickelungslehre, es ist die Herbeiziehung und Hypostasierung des Ideals dort, wo es sich nur um die vergängliche Wirklichkeit handeln sollte — es ist der Gottesbegriff und der Gedanke der äusseren Zwecke und Ursachen in seiner Metaphysik, der Begriff eines bestimmten, vom Schöpfer geschaffenen Bandes zwischen Materie und Geist in seiner Erkenntnislehre.

[1]) Herders ganze Theorie des Eines in Vielem.

Digitized by Google

Fragen wir uns nach den Verdiensten beider Philosophen um die Erkenntnislehre, so ist es klar, dass dieselbe, als die Wissenschaft von der Beschaffenheit, dem Umfang und den Grenzen der menschlichen Erkenntnis eigentlich nur von Kant begründet wird; was Herder einzig gebührt, ist der Ruhm, ihre physiologischen Grundlagen ins Auge gefasst zu haben; das was er sucht und in seiner Logik als „Physiologie der Erkenntniskräfte“ zu finden glaubt, sind nicht Gesetze der Erkenntnis, sondern Gesetze des Denkens. Eben deswegen aber hört seine Logik auf, *reine Erkenntnislehre* zu sein; sie ist vielmehr bloss eine auf Erfahrungsthatsachen gebaute Wissenschaft; sie ist nicht mehr eine philosophische Begründung der Wissenschaften überhaupt, sondern nur eine unter mehreren anderen. Was aber das Verdienst Herders noch mehr herabsetzt, ist die Thatsache, dass bei ihm auch diese Erfahrungswissenschaft völlig der philosophischen Schärfe und Konsequenz entbehrt, die eine solche haben müsste, um sich mit Recht an die Seite des Kritizismus stellen zu können. Mag dieses die moderne inhaltliche Logik und Erkenntnislehre versuchen, — Herdern konnte dieser Versuch nimmermehr gelingen, schon weil er nicht, wie die letztere, sich auf die Fortschritte Kants stützen wollte, noch konnte. Bedingt die Herdersche naiv-realistische Erkenntnistheorie eine *metaphysische* Logik, so wie sie in Hegel ihren Höhepunkt hat, so ist Kant der Begründer der *subjektivistisch-formalen* Logik. Wenn die Ansichten beider in der modernen Wissenschaft vertreten sind (die ganze objektivistische Richtung der Logik bei Scheiermacher, Trendlenburg, Beneke, Ueberweg etc. könnte Herder zu ihren Vorläufern zählen), so bleibt doch zu bedenken, dass Kant allein der systematische Begründer und Vertreter seiner Theorie war, während Herder nur als ein sehr unsystematischer und inkonsequenter Vorläufer späterer Philosophen dasteht.

Stellen wir Herders und Kants Gedanken, so wie sie sich zeitlich gegenüberstanden, entgegen, so tritt Herders Bedeutung vor derjenigen Kants vollständig zurück; sehen wir aber von der zeitlichen Bedingtheit und dem individuell-unsystematischen Charakter des Herder'schen Philosophierens ab, so finden wir in seinen wahren Aeusserungen die Keime eines Systems, welches sich gegenwärtig in seiner vollständigen Ausarbeitung an die Seite des Kantischen stellt; freilich brauchte es zu dieser vollständigen

Digitized by Google

Ausarbeitung eines grossen Zeitraums, und, was für unsere Frage noch wichtiger ist, die Nachfolger Herders mussten, ehe sie sich mit seinem Gegner messen konnten, sich an der Philosophie des letzteren stärken. Keiner von den neuern Logikern, die Kants philosophische Grundlagen der Logik zu ergänzen oder zu widerlegen beanspruchen, läugnet zugleich eine gewisse Abhängigkeit von Kant, keiner seiner Gegner spricht dieser philosophischen Reform ihre bahnbrechende Bedeutung ab, mag er nun im Einzelnen mit Kant übereinstimmen oder nicht.

Aehnlich wie mit der Logik verhält es sich auch mit der Herderschen Metaphysik: weist sie mit ihrer monistischen Grundanschauung, mit ihrer bloss quantitativen Verschiedenheit des Geistes und der Materie, mit ihrer Annahme einer Stufenleiter der Wesen, direkt auf die späteren Systeme eines Schelling (Naturphilosophie), eines Hegel (Dialektik), eines Trendlenburg und eines Ueberweg hin, so muss man nicht vergessen, dass diese alle zu ihrem Vorläufer Kant hatten, auf dessen philosophischer Reform sie alle fussen. Man könnte auch Herders Theorie der Stufenleiter der Wesen und die durch dieselbe begründete Ansicht von der inneren Verwandtschaft des Erkennbaren und Erkennenden, als diejenige Theorie bezeichnen, welche sich in der neueren Zeit der Kantischen prinzipiellen Scheidung von Sein und Denken entgegenstellt; es ist ja der Standpunkt, von welchem Ueberweg Kant zu widerlegen sucht, es ist zugleich der Punkt, in welchem der Kantianer Herbart sich von Kant trennt; aber wiederum muss man dabei bedenken, dass Ueberweg sowohl wie Herbart auf den Schultern Kants stehen, und dass andererseits eine innere Harmonie der Welt auch von Kant nicht geläugnet wurde, nur dass er, auf einen *theoretischen* Beweis derselben verzichtend, sich mit einer subjektivistischen Teleologie begnügte, deren Ursprung nicht die objektive Zweckmässigkeit der Natur, sondern nur das *praktische* Bedürfnis des Menschen nach ihr bildet.

Mit dieser Frage werden wir uns noch später (IV. Kapitel) beschäftigen müssen; jetzt aber noch einige Worte über die Methode unserer Philosophen. Beim ersten Anblick scheint es, als wende Kant ausschliesslich die Deduktion und Herder die Induktion an; sehen wir uns aber das Verhältnis näher an, so

Digitized by Google

bemerken wir, dass Kant mit seiner Begründung der synthetisch-apriorischen Schlussart die empirische, sei es nun analytische oder synthetisch-induktive, gar nicht verneint; wenn Herder daher seine empirische Beweisführung der Kantischen apriorischen entgegenstellt, so übersieht er gänzlich, dass er damit Kant nicht widerspricht, sondern im Gegenteil ihn nur ergänzt; der ganze Unterschied besteht hier, wie auch auf anderen Gebieten darin, dass beide Methoden bei Herder ziemlich verworren bei einander stehen, während Kant sie beide auseinanderhält, und den Weg der einen — der Deduktion durch seine „Kritik der reinen Vernunft" begründend, die Entwickelung der anderen — der späteren Erfahrungswissenschaft überlässt.

III. Religions- und Moralphilosophie.

Wie Metaphysik und Erkenntnislehre, so haben auch Religions- und Moralphilosophie bei beiden Philosophen eine entgegengesetzte, wenn auch eng miteinander verbundene Stellung; Kants Glaube ist ein Vernunftglaube, er erkennt einen Gott an, weil seine praktische Vernunft es fordert, — seine Religionsphilosophie ist auf einem praktischen Bedürfnis begründet, sie existiert um der Moral willen. Ganz entgegengesetzt verhalten sich beide Fragen bei Herder: ihm ist Gott die höchste Realität, die Gotteslehre daher die Lehre vom höchst realen Wesen, der höchsten Vernunft Güte und Allmacht;[1]) im Vergleich mit ihr ist die Moral nur die Lehre von den Gesetzen der endlichen, beschränkten Güte, von der menschlichen Tugend. Nach Kant sollen wir an Gott glauben, weil wir in uns die Idee der vollkommenen Menschheit und ihres Endzwecks, den Gedanken des höchsten Gutes tragen. Nach Herder sollen wir sittlich sein, weil wir Abbilder der höchsten Sittlichkeit sind. Auch hier wie überall ein ganz verschiedener Ausgangspunkt.[2])

Noch mehr Verschiedenheit, wenn wir die Stellung der *Religionsphilosophie* in dem Ganzen beider Systeme betrachten: bei Herder kommt alles aus Gott, und alles kehrt zu ihm zurück; ebenso unvermittelt, wie die Welt und der freie menschliche

[1]) Gott, VI. Gespräch: Metakritik, S. 232 ff.; Erkennen und Empfinden, S. 202 ff.

[2]) Ideen, Bd. XIII, S. 154.

Digitized by Google

Geist, steht bei ihm neben jenen auch Gott — objektive Wahrheit, wie sie beide, eine dreiteilige Einheit, deren inneren Widerspruch Herder entweder nicht einsieht, oder nicht einsehen möchte; so bildet auch die Gotteslehre bei ihm einen Teil der Metaphysik; er scheidet sie noch nicht aus, um ihr eine gesonderte Stellung anzuweisen. Auch darin macht Kant den entscheidenden Schritt; wie er Subjekt und Objekt geschieden hat, so scheidet er jetzt innerhalb des ersteren die theoretische Erkenntnis vom praktischen Bedürfnis und erlangt so auf dem Wege der praktischen Postulate seinen notwendigen, aber zugleich von der Naturlehre wie auch von der menschlichen Freiheitslehre unabhängigen Gott. Bei Herder ist so die Gotteslehre die erste, bei Kant die letzte Frage.

In der Metaphysik und der Erkenntnislehre war es der Streit zweier Standpunkte, des Rationalismus und des Empirismus, an welchen unsere Philosophen angeknüpft haben. Ein Zufall giebt uns Gelegenheit, auch ihre religionsphilosophischen Ansichten mit einer ähnlichen Streitfrage in Zusammenhang zu bringen; es ist der berühmte Mendelssohn-Jacobische Spinozastreit, welcher Kant und Herder zur endgültigen Läuterung und klaren Auseinanderlegung ihrer Ueberzeugungen Anlass giebt. Während der Aufklärungsphilosoph Mendelssohn, vom rationalistischen Standpunkt ausgehend, Spinoza gegenüber Beweise eines theistischen Gottes zu geben sucht, stimmt sein Gegner mit Spinoza in der Undemonstrierbarkeit Gottes überein, um sich dann ganz dem Gefühlsglauben hinzugeben; so treten in diesem Streit Glauben und Verstand gegenüber, wie sich im erkenntnistheoretischen Streit der menschliche Geist und die Welt der Erfahrung entgegengetreten sind.

Wir sahen, wie unbestimmt und verworren Herders Ansichten in der erkenntnistheoretischen Frage waren und wie sie zwischen dem Rationalismus und dem Empirismus schwankten. Seine Spinozagespräche (IV.) von 1787 zeigen uns, dass er sich mit der religiösen Frage nicht besser abfand; beide Prinzipien des Glaubens und der theoretischen Erkenntnis sind in der Religion verbunden und nach seiner Meinung gleich berechtigt; recht schwer fällt es ihm, sich für eine der streitenden Parteien zu entschliessen; anstatt sich zu einer ausgesprochenen Ansicht zu bekennen, modelt er die Begriffe beider nach seiner Weise um; Jacobis

Digitized by Google

Glaubensprinzip wird für ihn zur „Enthüllung des wahren Daseins Gottes durch Offenbarung“ und zur „unmittelbaren Erkenntnis dessen, was da ist und wie es da ist“ (Gott, S. 511); andererseits aber sieht er in den Mendelssohnschen physiko-teleologischen Beweisen nichts mehr, als den blossen Wunsch, die Undemonstrierbarkeit eines realen Gottes zu bekämpfen; es ist eine ziemlich ungeschickte Ausflucht, wenn Herder, anstatt sich offen auf eine bestimmte Seite zu schlagen und die andere abzuweisen, sich zugleich beiden gesellt, und die Waffen beider gegen „die Vernünftelei, die leeren Phantome einer müssig spekulierenden Einbildungskraft“ kehrt (S. 513). Dieser neue Gegner in der religionsphilosophischen Frage war offenbar Kant; er soll an der Verwirrung Herderscher Gedanken die Schuld tragen; hier wie immer tritt Herders Widerspruch gegen Kant dort am stärksten hervor, wo seine eigenen Gedanken nicht stichhaltig sind.

Aber noch früher als Herder nahm Kant selbst eine bestimmte Stellung zu diesem Streite ein und zwar in den zwei *1786* erschienenen Schriften „Bemerkungen zu Ludwig Jacobs Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden“ und „Was heisst sich im Denken orientieren“. Wie früher den Streit zwischen Sinnlichkeit und Verstand, so schlichtet Kant jetzt den Streit zwischen Glauben und Erkenntnis, indem er ihre Grenzen scharf bezeichnet: der erste ist praktisch, die zweite theoretisch; der erste ist daher nur subjektiv gültig, und darf nicht den Anspruch auf objektive Wahrheit, wie die zweite, erheben; was speziell die Gottesfrage betrifft, so muss sich hier die theoretische Vernunft jedes Urteils enthalten; entscheiden kann darin nur das praktische Bedürfnis. So bildet Kants Vernunftglaube die Lösung der religiösen Frage, wie Kants subjektiver Idealismus die Lösung der erkenntnistheoretischen bildete. Wiederum besteht hier die Reform Kants in der Scheidung der bisherigen Standpunkte, in der Anerkennung beider, wenn auch nur in gewissen Grenzen, in der Hinstellung der Einheit beider zum Endzweck der Menschheit. Denn als eine solche Einheit der sinnlichen Glückseligkeit, von welcher der Popularphilosoph ausgeht, und der höchsten Pflichterfüllung, die Jacobi zum Prinzip nimmt, erscheint Kant sein Gott, der Verheisser des moralischen und zugleich eudämonistischen höchsten Gutes. Bezeichnend ist es für Kant, dass er sich mehr auf die Seite der Vernunftbeweise Mendelssohns, als auf die des

Digitized by Google

Gefühlsglaubens Jacobis neigte, dass er auch darin die Gefühle den Gedanken untergeordnet wissen wollte, ebenso wie es für Herder höchst charakteristisch ist, dass er in diesem Streit des Gedankens und des Gefühls sich gar nicht entscheiden konnte, dass er dort am meisten Eklektiker war, wo es sich um die genauere Bestimmung beider in ihm streitenden Elemente handelte.

Eine noch bedenklichere Stellung, als zwischen Jacobi und Mendelssohn, nimmt Herder zwischen Spinoza und Leibniz ein; Jacobi und Mendelssohn kamen doch darin überein, dass sie beide den Glauben an einen persönlichen Gott billigten; ganz entgegengesetzt waren in diesem Punkt die Ansichten Spinozas und Leibnizens: während der letztere Gott als die höchste Individualität anerkennt, kennt Spinoza nur einen pantheistischen Gott, als „natura naturans" gefasst; aber wie gross auch dieser Abstand sein mag, so verhindert er Herder doch nicht, beide Ansichten zu versöhnen und seinem eigenen Standpunkt zu assimilieren. Er denkt den Sinn der spinozistischen Gottesauffassung ganz auszuschöpfen, wenn er gegen „Gott, als das müssige Wesen, das ausserhalb der Welt sitzt und sich selbst beschaut, so wie es sich Ewigkeiten hindurch beschaute, ehe es mit dem Plan der Welt fertig ward", protestiert; einen solchen Gott aber findet er höchstens im indischen Jagrenat, und keineswegs im kirchlich-christlichen Gott („Gott", S. 495 bis 496); er nimmt keinen Anstand, diesen christlichen Gott mit dem spinozistischen übereinstimmend zu finden, oder seine „Religion der Liebe, der höchsten Vernunft, des reinsten göttlichsten Wollens" zugleich und im gleichen Grade bei dem heiligen Johannes und bei Spinoza zu finden (Erkennen und Empfinden, S. 202). Der Gott, welchem Herder huldigt, und welchen er in der „Ethik" zu finden glaubt, ist das allerreellste Wesen („Gott", S. 462, 536), „die Urkraft aller Kräfte, die Seele aller Seelen (S. 453), die „höchste Intelligenz, innere Vollkommenheit, Güte und Allmacht" (S. 457, 469, 471), die „weiseste Notwendigkeit" (S. 472, 479, 480, 481, 536) und die „höhere Adrastea" (S. 473). Dass von dieser Auffassung nur noch ein Schritt zum persönlichen Gott Leibnizens ist, dass die innere Notwendigkeit des so interpretierten Spinoza eng an die moralische Notwendigkeit seines Antipoden grenzt („Gott", S. 485), dass die höchste Intelligenz in keinem grossen Abstand von der

Digitized by Google

höchsten Monade sich befindet, ist klar; man sieht auch gleich, dass es Herder nur dadurch gelingt, diesen Kompromiss zu finden, dass er die abstrakte Substanz mit Leben erfüllt, und eine sittliche Zweckmässigkeit in den streng mathematischen Pantheismus hineininterpretiert. So wird dieser zu einer Art von Theodicee, aber eben dadurch wird seine strenge Wissenschaftlichkeit aufgehoben. Die Herdersche Adrastea soll die zwei grundverschiedenen Grundlagen der Religionsphilosophie zu einer Einheit machen; es gelingt ihr aber weder den strengen Pantheismus Spinozas mit der prästabilierten Harmonie Leibnizens zu versöhnen, noch sie beide zu verdrängen und sich an ihren Platz zu stellen; in einer zweideutigen Lage zwischen beiden schwankend, bleibt sie ein misslungener Versuch, die mathematisch strenge Religion des Verstandes mit dem optimistischen Glauben des Gemüts zu versöhnen. Die Frage bleibt bei Herder ungelöst; bei Spinoza ist der Glaube an Gott ein pantheistischer, bei Leibniz ist es ein Gefühlsglaube, bei Herder beides zugleich.

Wie geht nun Kant dabei zu Werke? Weder die Naturwissenschaft noch die Moral können Gott beweisen; er ist überhaupt undemonstrierbar; und doch *sollen* wir an ihn glauben, weil es unser praktisches Bedürfnis fordert; die theoretische Vernunft kennt dieses Bedürfnis nicht und sie hat auch nichts mit der Religion zu thun. So scheidet Kant auch hier die Frage aus; er giebt der Religionsphilosophie eine gesonderte Stellung; er sondert sie von der Metaphysik ebenso wie von der Naturlehre; dadurch aber wird für die Religionslehre eine Theodicee ebenso entbehrlich, wie auch eine pantheistische Naturbetrachtung; die Versöhnung beider im Herderschen System der weisesten Notwendigkeit wird umgangen. Wir sehen, dass unsere Philosophen sich auf diesem Gebiet ähnlich verhalten, wie in der Erkenntnislehre und Metaphysik: an die Stelle der Herderschen seichten Vermittelung bisheriger widersprechender Ansichten, tritt bei Kant die erlösende Sonderung zum Behuf einer höheren Einheit. Nur dass hier das Herdersche Gemütselement mehr in Anspruch genommen wird, und dass daher dessen Druck fühlbarer ist: an seinem Gotte hängt Herder mit seinem ganzen Wesen (und nicht wie an seiner Psychophysiologie bloss mit dem forschenden Verstande), in Gott findet er die Lösung aller seiner Fragen, in Gott gelingt es ihm, mit Spinozas Hülfe, die beiden Tendenzen

Digitized by Google

seines Wesens, die naturforschende und die sittliche, zu vereinigen, in Gott findet er sein lange angestrebtes Ideal, in ihm sieht er den Anfang und das Ende jeder Entwickelung, in ihm äussert sich die ganze Persönlichkeit Herders. In keiner Frage finden wir bei Herder soviel äussere Uebereinstimmung, aber zugleich inneren Widerspruch mit Kant, wie hier. Auf beiden Enden seiner Religionsphilosophie nähert er sich dem Vernunftkritiker: wenn Herder behauptet, dass die Gesetze der geregelten Notwendigkeit die höchsten und die einfachsten sind („Gott" 551), dass der Naturforscher mehr zur Ehre Gottes thut, als die Verfasser der vielen Theodiceen („Gott" 490); so sagt er ja fast dasselbe was Kant: „wir haben kein Bedürfnis geheime Kräfte, geistige Naturwesen, anzunehmen, denn wir haben mit der Erforschung der empirischen Ursachen genug zu thun." [1])

Noch grösser ist die Uebereinstimmung auf der andern Seite: denn wenn Herder sich auf das Gemüt beruft, welches ihn zum Glauben zwingt, [2]) so gründet sich Kant auf das Postulat der praktischen Vernunft; bei beiden sind es *praktische* und nicht theoretische Motive. Aber indem Herder beide Motive nicht nur in sich vereint, sondern auch das eine durch das andere beeinflussen lässt, gerät er in eine Inkonsequenz, die Kant vermeidet: unerwartet wird ihm der Gott des Gemütes zum Gott des Universums, die Schöpfung des menschlichen Bedürfnisses zur höchsten Realität; das Ideal der Sittlichkeit, welches er in sich fühlt, wird ihm zum Allgott der Natur. Auf einmal durchbricht so dieser letzte Schritt das an sich konsequente System der Herderschen Religionsphilosophie; aber dieser Schritt ist kein zufälliger; er macht das Wesen der Herderschen Theorie aus; er ist nicht willkürlich, sondern in seiner ganzen Persönlichkeit bedingt. „Der wissenschaftliche Forscher, sagt Herder in den „Christlichen Schriften" (XX, S. 156), thut wohl, wenn er allenthalben nur Natur, d. i. Kräfte, Ordnung, den Lauf und die Regel der Dinge aufsucht, ohne ihnen dort und da willkürlich kleinfügige Absichten unterzuschieben. . ." „Dem Gemüt des Menschen indes genügt das Wort *Natur* nicht, weil es ihm zu viel und zu wenig sagt. . ." „Verstand war der Bildner der Dinge — spricht das menschliche

[1]) Kritik der praktischen Vernunft.
[2]) Christliche Schriften. Bd. XX, 153 ff., 162 ff.

Digitized by Google

Gemüt, das Gemüt anerkennet in der Schöpfung. . , Es nennt das die Schöpfung durchdringende Wesen — den Urwirker, den *allmächtigen Schöpfer.*" Dass Herder selbst diese doppelte Tendenz der menschlichen Seele so gut einsah, zeigt seine Vielseitigkeit; dass er aber in sich selbst dieselbe nicht zu scheiden vermochte und keine Macht über sie hatte, erklärt die unsystematische Methode seines Denkens und den unphilosophischen Charakter seiner Theorie.

Dadurch dass Herder durch seinen Gott beiden Bedürfnissen der menschlichen Seele, dem praktischen und dem theoretischen, genügen wollte, geriet er in einen ähnlichen Gedankencirkel, wie wir ihn in seiner Erkenntnislehre gefunden haben: aus der Betrachtung der menschlichen Güte und Vernunft schliesst er auf einen Gott (auch Kant kommt zu seinem Gott auf subjektivem Wege, auch er gründet sich dabei auf das menschliche Ich, auf die praktische Vernunft); nun will aber Herder durch diesen subjektiv-gültigen Gott zugleich seinen Erkenntnisdrang befriedigen, und so verwandelt sich dieses Ideal in ein reales Wesen,[1]) welches die ganze Natur und mit ihr auch das menschliche Ich in sich einschliesst; aus der Natur und dem menschlichen Geist steigt Herder zu Gott empor, und von diesem wiederum zur Natur und zum Menschen zurück. Hier ist wohl die Inkonsequenz Herders grösser als auf allen andern Gebieten; das Gemüt stellt hier die grössten Forderungen auf; ihm genügt nicht mehr das ihm angewiesene Gebiet des Glaubens; es will auch das Wissen regulieren und beherrschen. Es bedurfte des ganzen Ernstes und der Strenge der Kantischen praktischen Vernunft, um unparteiisch die Rechte und Grenzen des Gemütes zu bestimmen und dem Gedanken das Recht der freien Forschung unbeschädigt zu lassen. Derjenige, welcher, wie Kant, diesen Ernst des sittlichen Bewusstseins besitzt, welcher keine Härte der Meinung fürchtet, wenn sie nur der Wahrheit entspricht; welcher sich vollständig beherrscht und seinem Gedanken nicht zuerst den Weg im Gemüt zu bahnen braucht; welcher vor keiner noch so strengen Consequenz zurückschrickt; welcher frei und unbefangen nach der ewigen Wahrheit strebt — der wird

[1]) Erkennen und Empfinden, S. 202; Gott, S. 440, 442; Metakritik, S. 210, 233, 259 ff ; Ideen, Vorrede, S. 7, 9.

Digitized by Google

die Herdersche Religion zu unklar und zu sehr den Schwächen des gebrechlichen Menschen angepasst finden. Wer aber selbst diese Schwächen kennt, wer selbst gebrechlich ist, wer sich zu sehr vom Gemüt beherrschen lässt und seine Fesseln trägt, den wird dafür die sanfte, anschauliche Religion Herders mehr ansprechen, als die harte, rigoristische Vernunftreligion Kants; dazu wird auch ihr ästhetischer Charakter beitragen, ein Zug, den Pfleiderer mit besonderem Nachdruck hervorhebt.

Am reinsten und vollkommensten scheint mir die Religion Herders dort zu sein, wo sie sich zum Begriff der höchsten Humanität aufläutert; und hier stimmt sie auch mit dem Kantischen Moralglauben am meisten überein; wo sie aber mit der Metaphysik und der Naturlehre verbunden wird, da verliert sie ihre Lauterkeit, da widerspricht sie auch der Lehre Kants. Wenn aber im theoretischen Sinne die Religionsphilosophie die grösste Schulung des Gedankens fordert, so braucht sie in praktischer Hinsicht vor allem ein fühlendes, warmes Herz, und das finden wir bei Herder entschieden eher, als bei Kant; seine Religion der Liebe, der Humanität, des Gemütes, spricht auch das Gemüt warm an; mag sie auch dem wissenschaftlich prüfenden Blicke zu unklar und zu inkonsequent erscheinen, ihre Wirkung auf den Durchschnittsmenschen bleibt dessenungeachtet gross; es ist das Herz, das in ihr zum Herzen spricht, der sich sympathisch aufdringende Glaube, die begeisterte Liebe zu Gott, die manchen Gefühlsmenschen mehr überzeugt, als alle theoretischen Beweise. Wird die Religionsphilosophie als Wissenschaft auch von Kant mehr beeinflusst als von Herder, so bleibt dem grossen Kreis des Publikums die Herdersche Herzensreligion doch zugänglicher und näher, als der strenge Kantische Vernunftglaube.

Dem allgemeinen Verhältnis der beiden Philosophen in der Religionsphilosophie entsprechend, gestaltet sich auch ihre Stellung zur Kirchenlehre. Auch darin schwankt Herder zwischen einer freieren historischen Forschung und einer eingenommenen Gefühlsinterpretation der Bibel; in der letzteren hat er einen Lavater und einen Jacobi, und in der ersteren einen Lessing zu Vorläufern. Bald versucht Herder sich auf dem historisch forschenden Standpunkt zu erhalten und betrachtet kritisch die Ereignisse der heiligen Geschichte; bald aber schwindet der wissenschaftliche Boden unter seien Füssen, das Gefühl zwingt

Digitized by Google

ihn, die überlieferten Erzählungen als wahre Begebenheiten zu betrachten, und von diesem Standpunkt aus schreibt er ihnen einen sittlichen Einfluss zu, den sie nur haben könnten, wenn sie wirklich historisch wären. Der verhängnisvolle Cirkelschluss wird auch hier nicht vermieden. „Ist die Geschichte Jesu von den Fischern von Kapernaum erfunden, so danke ich den Fischern, dass sie eine solche Geschichte erdichtet haben. Meinem Geist ist sie *wahr!*“ [1])

Das ist ungefähr der allgemeine Inhalt der Herderschen Kirchenlehre; sich selbst unbewusst verwechselt er das eigene Fühlen und Wollen mit der beurteilten Frage, und so wird ihm das Fragliche zur Thatsache; seine Lage ist eine zweideutige Stellung zwischen der historischen Prüfung und dem leichtgläubigen Gemüt. Auch hier, wie überall, löst Kant die Aufgabe, indem er beide Elemente trennt und scheidet: auch hier hat das historische, theoretische Forschen mit dem praktischen Bedürfnis nichts zu thun; noch weniger darf das letztere Anspruch auf die Beherrschung der ersteren erheben. Nur das praktische Bedürfnis darf daher in der Schriftauslegung Gültigkeit haben, und innerhalb desselben nicht das Gefühl, denn dieses ist zu individuell und daher nicht allgemeingültig, sondern das Bedürfnis der praktischen Vernunft, der moralische Glaube; dieser stellt sich in die Mitte zwischen einer historischen Betrachtung und einer auf Gefühl begründeten Exegese der Bibel; eben dadurch aber, dass Kant es für möglich hält, die gegebenen Thatsachen der christlichen Kirchenlehre seinem System anzupassen, dass er die ersteren an seiner praktischen Vernunft misst, lässt er dem positiven Christen den einzig möglichen Ausweg offen, das positive Christentum mit der Vernunftwissenschaft zu versöhnen. Herder übersieht diese günstige Möglichkeit, er sucht in seiner völligen Abhängigkeit vom Gemüt eine alleinige Herrschaft für das letztere, und da er doch nicht mit der Wissenschaft brechen will, sperrt er sich selbst jeden Ausweg ab. So geschieht es denn, dass alle Lehren des Christentums nicht vom Theologen, sondern vom Philosophen gebilligt und anerkannt werden. Was die historische Seite der Bibel anbetrifft, so will Kant die Fakten

[1]) Christliche Schriften, Bd. XX, S. 179.

Digitized by Google

nicht als geschichtliche Thatsachen, sondern bloss als Symbole betrachten; als wahrhafte Ereignisse haben sie nach ihm mit der Religion nichts zu thun. Herder hingegen sucht in diesen Fakten geschichtliche Thatsachen und interpretiert doch zugleich in sie seinen eigenen Geist hinein; unbewusst verwandelt er sie so nach seinen eigenen Begriffen.

Haym vergleicht Herder mit Lessing; Kuno Fischer Kant mit Lessing; dass Herder und Kant trotz ihrer Verschiedenheit eine Aehnlichkeit mit dem Schöpfer des „Nathan" haben, ist wahr; allein diese Aehnlichkeit beschränkt sich nur auf den ihnen allen gemeinsamen Charakter des Liberalismus und der Duldsamkeit, nicht aber den individuellen Kern ihrer Lehren. Sie alle stimmen darin überein, dass das Wesen der Religion in ihrer sittlichen Wirkung und nicht in Kultushandlungen, nicht in äusserem Gottesdienst besteht. Gleich aber fängt auch der Unterschied an: der Gemütsmensch Herder unterwirft das theoretische Bedürfnis völlig dem praktischen, er opfert die wissenschaftliche Konsequenz seiner Religionslehre um ihrer Gefühlsseite willen; Lessing, der Mann des gesunden klaren Menschenverstandes, will keine Konsequenz opfern, kein einziges Recht des Verstandes aufgeben; er giebt alles Dogmatische der Religion auf, und setzt an dessen Stelle eine *reine* Sittlichkeitslehre; ich möchte sagen, Lessing hat gar keine Religionsphilosophie, so sehr tritt sie hinter der Sittlichkeitslehre zurück; Lessings Verhältnis zur Religionsphilosophie ist ein durchaus negatives. Kant endlich rettet die Religionsphilosophie, indem er durch die *prinzipielle* Scheidung des theoretischen und praktischen Bedürfnisses, die Grenzen beider zwar bestimmt, aber sie zugleich innerhalb ihrer selbst erweitert; so kommt er dazu, auch diejenigen Grundsätze des Christentums zu billigen, welche Lessing und Herder verwerfen. Es scheint, als ob der Charakter jedes Denkers die Entscheidung darin gebe: bei Herder entscheidet das Gemüt, bei Lessing der Verstand, bei Kant die praktische Vernunft; demgemäss sind auch die praktischen Ziele verschieden: eine warme Liebe ist das Wesen der Religion und speziell des Christentums[1]) bei Herder; das Wohlthun, die Nützlichkeit, das Vermögen, die Liebe Anderer zu erringen, bei

[1]) Christliche Schriften, Bd. XX, S. 162, 168, 184.

Digitized by Google

Lessing; und die Pflicht, das Gute zu thun, nur weil es ein Gesetz in unserem Inneren fordert, bei Kant. Wenn es darauf ankäme, sich für Einen zu entscheiden, so dürfte sich, wie mir scheint, die gebildete Welt in drei verschiedene Gruppen teilen: die Verstandesmenschen würden zu ihrem Muster den duldsamsten [1]) und seinen Blick vor Allem aufs Leben richtenden Schöpfer des „Nathan" wählen; die Vernunftmenschen würden sich auf die Seite des entschieden höheren und ideelleren Religionsbegriffs des Vernunftkritikers stellen; die Gemütsmenschen würde endlich die liebevolle und innige Herzensreligion des Humanitätsphilosophen am meisten ansprechen.

Bei Herder ebenso, wie bei Kant, wird die Religion von der praktischen Seite betrachtet, und das verbindet sie mit der *Moralphilosophie* der beiden Denker. Wir haben schon gesehen, wie bei Kant die Religion sogar in der Moral begründet war, und wie sie bei Herder einen sittlichen Charakter trug. Schon als Schüler Kants lernt von ihm Herder die Moral dem Wissen voranzustellen; wie das moralische Gefühl Kant mit Rousseau verband, so wurde es ebenfalls das Verbindungsglied zwischen Herder und Rousseau.

Was war die Moral Herders? Güte, Gerechtigkeit, Billigkeit nennt er sie; in dem höchsten Punkt ihrer Entwickelung erscheint sie ihm als die Blüte der Humanität, als die Bestimmung des Menschen („Ideen", S. 154). Aber umsonst suchen wir bei ihm nach einer bestimmten, festen Definition dieser Humanität, welche als Grundlage der Moral betrachtet werden könnte. Fast überall, wo Herder den Begriff der Humanität näher bestimmen will, fliesst sie mit der Glückseligkeit zusammen, [2]) seine Sittlichkeitslehre ist ganz eudämonistisch. Es ist ja der ausgesprochenste Eudämonismus, wenn er die „echte und einzige Bestimmung des Menschen, glücklich zu sein", als den wahren Zweck der Erdschöpfung betrachtet. Eine Moral aber, welche die Bestimmung des Menschen von seiner Glückseligkeit nicht

[1]) Nur Lessing macht bewusst keinen Unterschied der Konfessionen: für Kant ist die protestantische die einzig gute; Herder ist wohl darin vielseitiger, aber diese seine Vielseitigkeit ist nicht die eines konsequenten, toleranten Denkers, sondern erscheint eben als Ausdruck seines breit angelegten, für jeden fremden Einfluss gleich empfänglichen Gemütes.

[2]) Ideen, S. 338, 341, 345, 350; Humanitätsbriefe, S. 113, 115.

Digitized by Google

unterscheidet, läuft eher auf eine Lebensweisheit hinaus, als auf eine Moral im strengen Sinne. Wenn daher Kant dieser doppelsinnigen seichten Moral seinen kategorischen Imperativ entgegenstellt, so drückt er, und nicht Herder, das Wesen der Ethik vollkommen aus. Dieser Vorzug Kants entspringt wiederum aus den Grundlagen seines Systems. Der Grundgedanke der Ethik ist der Freiheitsbegriff, und dieser ist bei Herder verworrener und unbestimmter als bei Kant. Als Naturforscher kennt Herder „in der Natur keine Aussernatur, ausser der (empirischen) Kausalität keine (intelligible) Kausalität“,[1]) er kennt nur nach bestimmten Gesetzen wirkende Kräfte.[2]) Als Gemütsmensch aber ist Herder ganz vom Gedanken der Güte, Gerechtigkeit und Liebe erfüllt; beide Seiten seines Charakters verbinden sich, um die strenge Notwendigkeit der Natur mit der freien Güte des Geistes im Begriff der höchsten, weisesten Notwendigkeit zusammenzufassen.[3]) Auf diesem Wege der Versöhnung und Vermittelung gelangt Herder zu seiner Auffassung der Freiheit als innerer Notwendigkeit, als „Selbstbestimmung der Kräfte.“[4])

Aber der doppelsinnige Ursprung der Herder'schen Freiheit verrät sich immer durch ihre schwankenden Bestimmungen; bald sieht Herder auch in der Natur eine Freiheit, denn auch sie entwickelt sich nach inneren Gesetzen;[5]) bald aber spricht er die Freiheit nur dem Menschen zu: „der Mensch ist der erste Freigelassene der Schöpfung, er geht aufrecht, er kann wählen“;[6]) eben hat er die Freiheit auf die ganze Natur ausgedehnt, sie mit der Kausalität identifiziert, mit anderen Worten, sie geläugnet, jetzt erkennt er sie im grössten Umfang als Wahlfreiheit an.

Und dann wieder erklärt Herder mit Luther, die wahre Freiheit bestehe darin, dass man erkenne, dass man nicht frei ist,[7]) um später das Entgegengesetzte zu behaupten: „der Mensch hat eine Wage in seiner Hand, er hat in seiner Macht, nicht

[1]) Metakritik, S. 229.
[2]) Erkennen und Empfinden, S. 201.
[3]) III. Spinozagespräch.
[4]) Gott, S. 535; Ideen, S. 149; Metakritik, S. 228.
[5]) Metakritik, S. 228.
[6]) Ideen, S. 146 ff.
[7]) Erkennen und Empfinden, S. 202.

Digitized by Google

nur das Gewicht zu stellen, sondern auch selbst Gewicht zu sein auf der Wage.“ [1]) Sagen die letzten Worte nicht dasselbe, was Kant mit seinem sittlichen autonomen Gesetz sagt, und andererseits sind nicht seine vorher angeführten Worte von der wahren Freiheit, als Gefühl der Unfreiheit, ein klarer Anklang an Spinozas strenge Kausalität? Dass es keine Kompromisse zwischen Freiheit und Kausalität geben kann, dass auf eudämonistischer Grundlage kein strenges Moralsystem anfzubauen ist, hat Kant eingesehen, und diese Einsicht zwang ihn abseits von der strengen Kausalität der Natur und abseits von der seichten Vermittelung der Kausalität mit der menschlichen Freiheit, seine *ideale* unbedingte Freiheit, als intelligibles Ding an sich, aufzustellen, um auf dieselbe seine rigoristische Moral zu gründen. Er hat seine Moral von dem strengen Kausalitätsbegriff unabhängig gemacht, und doch hielt er diese strenge Kausalität, wenn sie nur konsequent durchgeführt wurde, für besser, als den seichten „synkretistischen“ Vermittelungsstandpunkt; der erste widersprach wenigstens nicht seinen theoretischen Ansichten, während der letztere weder dem praktischen, noch dem theoretischen Bedürfnis Genüge leistete.

Wenn wir die Frage historisch betrachten, so finden wir im Milieu unserer Philosophen einen Freiheitsbegriff auf dogmatischer Grundlage und ihm gegenüber eine, auf empirische Thatsachen gebaute, Kausalitätslehre, wie sie sich auch in Spinozas System ausprägt. Wenn Herder sich durch seine moralische Tendenz von der letzteren abgestossen fühlte, so fühlte er sich andererseits durch seine empirische Tendenz zu ihr hingezogen; daher seine Vermittlung beider in seiner Freiheitsauffassung als innerer Selbstbestimmung. Und wie immer, verwischt auch hier Herder die Grenzen der entgegengesetzten Ansichten; Spinoza eifert nach seiner Meinung nicht gegen die wahre moralische Freiheit, er stellt vielmehr die menschliche Freiheit mit der göttlichen auf die gleiche Linie, sondern nur gegen die blinde Willkür („Gott“, S. 500). Und andererseits befriedigt Herder nicht der hergebrachte dogmatische Freiheitsbegriff, und so verwandelt er ihn in eine nach Gesetzen wirkende Kraft der Natur, in eine „Energie der Seele“. [2]) Dieselbe Freiheitsauffassung findet sich, wie schon

[1]) Ideen, S. 146.

[2]) Metakritik, S. 228; Erkennen und Empfinden, S. 199.

Digitized by Google

Pfleiderer bemerkt, bei Hegel und Schelling; wenn aber Pfleiderer weiter bemerkt, dass diese Freiheitsauffassung diejenige sei, über welche eine gesunde Philosophie nie hinausgehen sollte, so glaube ich, dass diese Auffassung der Freiheit im wissenschaftlichen Sinne gleichbedeutend mit deren absoluten, wenn auch versteckten Verneinung ist. Giebt es *überhaupt* eine Freiheit, so kann sie *nie* in den Grenzen der kausal bedingten Natur gesucht werden; nur als eine Idee, als ein völlig subjektives Aggregat des menschlichen Geistes, kann ich mir sie vorstellen; daher scheint mir auch Kuno Fischer Recht zu haben, wenn er sagt, dass es ausser der Kantischen *keine* andere Freiheitslehre geben kann. Kant kennt auch nur zwei wissenschaftlich begründete Standpunkte: den seinigen der ideal-subjektiven Freiheit, und den Spinozas der strengen Kausalität. War der letzte für Herder zu schroff und rücksichtslos, so konnte er auch den ersteren nicht annehmen, weil er seine kritische Grundlage nicht begriff.

Die Lösung dieses Problems gelingt Kant nur darum, weil er, den Widerspruch beider bisherigen Ansichten erkennend, ohne sie zu vermitteln, einer jeden ihr bedingtes Recht zu bewahren sucht; wiederum ein entscheidender Schritt der Trennung der Herder'schen Vermittlung gegenüber. Steht nun die Kantische absolute Freiheit in ihrer idealen Form höher als die bedingte Naturfreiheit Herders, so frägt es sich, ob sie nicht in ihrem Missbrauch mehr Gefahr bietet als die letztere; wenn gegen Kant hervorgehoben wird, sein autonomes Gesetz könne in ebenso autonome Gesetzlosigkeit, seine absolute Freiheit in absolute Willkür umschlagen, so könnte man andererseits hervorheben, dass Herders Naturfreiheit sich nicht nur in den höheren und edleren, sondern auch in den niedrigsten und rohesten Trieben offenbaren kann. Wenn es sich fragen würde, welches von beiden Uebeln das kleinere sei, so würde ich mit den Worten Schillers antworten: „Die Natur muss uns in Rücksicht auf jeden *bestimmten Zustand* unserer Menschheit notwendig demütigen, aber sie verschafft uns doch den süssesten Genuss unserer Menschheit als *Idee,* denn nur *wir* sind der Freiheit teilhaftig, die allein den Fortschritt zum Ideal, zum Göttlichen ermöglicht; die Natur kann diesen Vorzug der Freiheit nur dann mit uns teilen, wenn sie unseren Weg, den Weg der Willkür geht.“ [1])

[1]) „Naive und sentimentalische Dichtung“.

Digitized by Google

Dass auf diesen zwei verschiedenen Grundlagen sich auch ganz verschiedene Systeme der Moral entwickelt haben, ist begreiflich. Weil Herder keine absolute Freiheit kennt, so kennt er auch keine absolute, sondern nur eine eudämonistische Ethik; bei ihrer schwankenden, unsicheren Grundlage ist auch seine ganze Moral seicht und milde; an die Bedingungen des Lebens, an die Gewohnheiten, Triebe und Schwächen der menschlichen Natur gebunden, ist sie nachsichtig und vergiebt leicht; sie kann sich nicht zu den hohen Forderungen und der rücksichtslosen Strenge des Kantischen Imperativs erheben, denn dieser ist nur bei Annahme einer unbedingten Freiheit möglich. Selbst aus dem Leben und seinen Thatsachen hervorgegangen, nimmt sie das Leben so wie es ist; sie begnügt sich mit derjenigen relativen Vollkommenheit, die dem Menschen zugänglich ist. Dem Prinzip der Herder'schen Erkenntnislehre: „Wir kennen keine andere, als die menschliche Vernunft, und nur sie können wir richten," entspricht auch das Prinzip seiner Moral: wir kennen nur eine menschliche Moral und nur von ihr sollen wir reden[1]). Es ist wieder derselbe Trennungspunkt von Kant, welcher, aus den Grenzen des Lebens heraustretend, das Unbedingte durch die Kraft seiner Abstraktion aufsucht, um aus diesem das Bedingte besser zu beurteilen. Auch darin ist der Standpunkt Herders ein naiv-realistischer, während derjenige Kants ein höherer, idealistischer ist. Das Ideal der Sittlichkeit bei dem ersteren ist im Leben selbst, bei dem letzteren ausser dem Leben, es ist unerreichbar und sinnlich unfassbar, aber eben dadurch bewährt es seine Eigenschaft als ewiges, unvergängliches Ideal; hier tritt Kants Standpunkt klarer, als auf jedem anderen Gebiete als ewiges Streben hervor, während Herders menschliche, mithin erreichbare und bestimmbare Vollkommenheit seinem Streben Grenzen aufstellt, und einen Ruhepunkt im steten Werden des moralischen Charakters ausfindet. Durch dieses hohe Ideal ist auch die rigoristische Moral Kants bedingt; der Name des Sittlichen ist ihm zu heilig, als dass er ihn bei jeder nur nicht verachtenswerten Handlung gebrauche; die menschlichen Thaten des Alltags sind ihm zu kleinlich und zu bedingt, als dass er auch sie vom

[1]) Metakritik, S. 18, 82; Ideen, S. 145; Humanitätsbriefe, S. 376; Erkennen und Empfinden, S. 199.

Digitized by Google

Standpunkt der Sittlichkeit betrachten könnte; sie können mehr oder weniger *legal* sein, aber um etwas *sittlich* zu nennen, muss man eine Handlung haben, die diesem hohen Massstab entspräche; und wenn Herder, den kategorischen Imperativ parodierend, ihn auf die Esspflicht anwendet,[1]) so übersieht er dabei gänzlich, dass auch Kant einen Massstab für das gewöhnliche Leben hatte, den der Legalität, dass er aber zugleich die Notwendigkeit eines höheren Kriteriums einsah und dafür seinen Imperativ aufstellte. Hätte Herder die Kantische für höhere, sittlich geschulte Menschen gültige Moral durch seine mildere, dem Durchschnittsmenschen angepasste, Sittlichkeitslehre ergänzt, wie erfolgreich hätte er seine Thätigkeit an der Entwickelung des Kantischen Gedankens der Legalität ausüben können. So aber wirkte er in dieser Kant ergänzenden Richtung, ohne dieses sein Verhältnis zu verstehen, ja sogar gegen denjenigen polemisierend, den er unbewusst ergänzte. Sehen wir uns Herders Moral in diesen Grenzen seiner wahren Aufgabe an, wie schön hat er sie erfüllt! Wie fein verstand er die Strenge der Notwendigkeit durch die Beimischung des Schönen zu mildern und die Fesseln der rücksichtslosen Natur durch diese ästhetische Färbung anziehend zu machen![2]) Wie rührend preist Theano die „süsse Anmut der Notwendigkeit," in welcher sie, die „durch Ordnungen der Natur und Einrichtungen der Menschen gebundene Frau," ihren Trost sucht. Wie schön ist wiederum der Zug der Herder'schen Moral, der ihr Leben und Wirken giebt, die thätige, warme mitfühlende Liebe,[3]) ein Zug, der in der Kantischen Ethik fast ganz vor der Pflicht zurücktritt. Dass die höchste Tugend, dass die völlig erfüllte Pflicht, als Ideal Kants, auch die Liebe mit einschliesst, übersah wohl Herder in seiner Polemik; aber wer wird es ihm verargen, dass er auch *auf dem Wege* zu diesem Ideal die Liebe und ihre Wirkungen offenbart wissen wollte, und sie für einen stärkeren Impuls als alle Pflichtgefühle hielt; ist doch die Liebe in der That das am meisten bestimmende und ausschlaggebende Motiv für den Menschen, so lange er fehlerhaft und schwach, so lange er Mensch ist.

[1]) Christliche Schriften, Bd. XX., S. 182.

[2]) Gott, S. 534; Ideen, S. 147; 73. Humanitätsbriet, Bd. XVII, S. 376.

[3]) Christliche Schriften, S. 91, 166, 182, 184; Erkennen und Empfinden, S. 200.

Digitized by Google

Am besten drückt dieses Verhältnis der beiden Moralprinzipien, der Liebe und des Pflichtgefühls, das in den „Erinnerungen“ abgedruckte Gedicht: „Der philosophische Egoist“ aus. Die zweite Hälfte desselben lautet:

„... Du lästert, die grosse Natur, die bald Kind und bald Mutter,
Jetzt empfängt, jetzt giebt, nur durch Bedürfnis besteh'?
Selbstgenügsam willst du dem schönen Ring dich entziehn,
Der Geschöpf an Geschöpf reiht im vertraulichen Bund,
Willst du, Armer, stehen *allein*, und allein durch dich selber,
Wenn durch der Kräfte Tausch selbst das Unendliche steht?“ [1])

Dabei scheint mir Herder insofern Recht zu haben, als er zum Grunde seiner Moral nicht den einzelnen Menschen mit seinem isolierten Gewissen stellt, sondern nur den Menschen, insoweit derselbe ein Glied einer *socialen Einheit,* der Gesellschaft, ausmacht; auch scheint mir Kant sich mit seinem autonomen Gesetz zu sehr auf das menschliche Selbstbewusstsein und zu wenig auf das sociale Bewusstsein zu gründen; man könnte vielleicht diese zwei Standpunkte unserer Philosophen auf zwei Grundkräfte der Natur zurückführen, von denen die eine ihre Thätigkeit nach aussen ausbreitet, während die andere alles auf sich zu beziehen strebt (centrifugal und centripetal); während Kant in allem sich nach seinem *Ich* richtet, nach seinen subjektiven Erkenntnisformen und seinem autonomen Moralgesetz, sucht Herder seine Stellung in der ihn umgebenden Welt; seine Erkenntnis kommt von aussen und seine Moral strebt hinaus in das Universum; dementsprechend ist auch das Ziel der Moral bei Kant das Gute um des Guten willen, während es bei Herder das Wohlthun, die Erreichung bestimmter Zwecke ist. Daher denn innerhalb des Kantischen Standpunkts die Gefahr eines ethischen Formalismus, und innerhalb der Herder'schen die Gefahr der Verwechslung des Moralischen mit dem Nützlichen.

Wenn aber Herder dem Kantischen Standpunkt einen philosophischen Egoismus vorwirft,[2]) so scheint er mir wieder im Unrecht zu sein; auch bei Kant fehlt es nicht an einem Band zwischen den einzelnen mit Selbstbewusstsein versehenen Subjekten; es ist die streng bestimmte, zum Gesetz erhobene

[1]) Die „Erinnerungen“ schreiben das Gedicht Herder zu, während es sonst Schiller zugeschrieben wird (II., S. 245).

[2]) Auch Metakritik, S. 289; Christliche Schriften, Bd. XX, S. 157.

Digitized by Google

Form dieses Bewusstseins, sei es nun im theoretisch-erkennenden (als subjektive Erkenntnisformen), oder praktisch-moralischen Sinne (als autonomes sittliches Gesetz). Dass jeder Einzelne das Sittengesetz in sich trägt, macht ihn zum sittlichen Subjekt; dass aber dieses Gesetz bei allen dasselbe ist, macht die einzelnen Wesen zu einer *moralischen Einheit, der Menschheit.* Die Schuld der allzu grossen Isolierung des Menschen, welche Kant von Herder zugeschrieben wird, scheint mir viel eher an Herder selbst zu haften; ist die Kantische Moral subjektiv, so ist die seinige *individuell.* Beide stehen vor dem alten Problem: wie verhält sich der einzelne zur Allheit? Während Herder sie unmittelbar verbinden will und, seinem System des „Einen in Vielem" gemäss, dogmatisch behauptet, beide seien analoger Natur,[1]) sucht Kant das Problem dadurch zu lösen, dass er im Menschen zugleich ein Individuum, einen Einzelnen, und ein Subjekt, einen Teil der Allheit oder der Menschheit sieht. Nur dadurch gelingt es ihm, im Menschen sein individuelles Bewusstsein anzuerkennen, zugleich aber ein absolutes Gesetz, ein allgemeines Ideal aufzustellen.

Herders Formel „anerkenne dich selbst und drücke die in dir liegende Form aus," [2]) macht das absolute Gute unmöglich; nur bei Kants ausser dem Individuum liegender Bestimmung des Menschen, nur bei seiner Menschheitsidee, die im einzelnen nie erreicht werden kann, und dennoch im menschlichen Subjekt gegeben ist, im Subjekt, als vollkommenem Repräsentanten der Gattung, nur bei diesem, zwar schwierigen Standpunkt, der im Menschen zugleich Individuum und Gattungssubjekt, zugleich Erscheinung und Ding an sich sieht, nur bei diesem ist ein absolut Gutes trotz der fehlerhaften Natur jedes gegebenen Menschen möglich. Wenn Kant nur mit dem grössten Aufwand seiner Abstraktion diesen Standpunkt durchführt, so verfällt Herder in den Fehler, der für seine Ethik verhängnisvoll wird: ist nämlich die Moral ihrer Natur nach individualistisch, so ist Jeder in seiner Art gut, das Böse existiert nicht, wie Herder selbst in „Gott" (S. 544, 570) zugiebt; zugleich aber, können wir ihn ergänzen, giebt es auch kein Gutes, denn dieses kann nur

[1]) Ideen, S. 345.
[2]) Metakritik, S. 154.

Digitized by Google

als Gegensatz des Bösen existieren. Zum zweiten Mal bricht so die Herder'sche Moral zusammen: giebt es keine absolute Freiheit, so giebt es überhaupt keine Freiheit; giebt es ausser dem Individuum kein absolut Gutes, so giebt es überhaupt kein Gutes.

Hat die *subjektive* Moral Kants vor der *individualistischen* Herders den Vorzug der wissenschaftlichen Konsequenz, so hat die letztere in der praktischen Anwendung den Vorzug, dass sie die jeweiligen, individuellen, sinnlichen Formen, den relativen Wert jeder Handlung besser berücksichtigt. Diese Betrachtung des relativen Wertes bei Herder und der Kantische Hinweis auf den absoluten Wert der Handlungen ergänzen einander so, wie das Leben und die Wissenschaft, oder wie die absolute Lehre und ihre empirische Anwendung.

4. Geschichtsphilosophie.

Die verschiedene Lösung, welche beide Denker dem Problem vom Verhältnis des Individuums und der Gattung geben, bedingt auch die Verschiedenheit ihrer *geschichtsphilosophischen* Ansichten; sehen wir uns daher diese verschiedenen Lösungen näher an. Herders Sinn für das Wirkliche, Lebendige zieht seine Aufmerksamkeit auf jedes einzelne Wesen mit seinem individuellen Charakter; zugleich aber treibt ihn seine Begeisterung für das Ideal, in diesem Einzelnen dem Allgemeinen, dem Idealen nachzuspüren — aus dem Individuellen wird auf das Allgemeine geschlossen, und wiederum dient dieses auf zweitem Wege erlangte Allgemeine zum Massstab des Individuellen; der personifizierte Pantheismus Herders kehrt in sich selbst zurück.[1]) Und dieses ewige Zurückkehren in sich selbst, dieser unendliche Kreislauf des Denkens ist vielleicht das ewige Schicksal derjenigen Methode, welche, zum Behuf leichterer Vermittlung des Allgemeinen mit dem Besondern, sie auf einer gemeinsamen Grundlage aufbaut — sei es auf der der einzelnen Erfahrung, oder auf der des verallgemeinernden Denkens. Beide Entwicklungen dieser scheinbar einheitlichen Methode, nur ins Extreme getrieben, giengen der Kantischen Reform voraus; er schied das Allgemeine vom Besondern und führte sie

[1]) Metakritik, S. 24, 202, 207; Ideen, S. 344.

Digitized by Google

auf einen prinzipiellen Unterschied der menschlichen Vermögen zurück: die Erkenntnis *a priori* nahm das *Allgemeine* für sich in Anspruch, die Erkenntnis *a posteriori* musste sich mit dem Einzelnen, dem *Individuellen,* begnügen; dadurch aber gewann auch das Kantische Apriori eine lebendigere Gestalt, der abstrakte Unterschied der Erscheinung und des Dinges an sich wurde zum konkreteren des Individuums und des Subjekts, und dieser noch immer metaphysische Unterschied wurde wiederum zum rein naturwissenschaftlichen von Individuum und Gattung. Auch diesmal löst Kant das Problem durch einen entscheidenden Schritt, während Herder seine Schwierigkeit in einer naiv-realistischen Weise wegzudisputieren sucht.

Um beide Problemstellungen besser beurteilen zu können, sehen wir sie uns näher an, so wie sie sich in den geschichtsphilosophischen Ansichten Kants und Herders zu einem System entwickelt haben.

Für Herder ist der Mensch nur Individuum, das einzelne Wesen mit seinem jeweiligen Charakter nur ein Tier unter anderen Tieren; demgemäss ist der Mensch ein Stück Natur, ein einzelnes Glied des Universums.[1]) Kant hingegen scheidet, wie wir gesehen haben, den menschlichen Geist von der Natur: durch seinen sinnlichen Charakter gehört der Mensch als Individuum noch zur Natur, aber durch seinen Geist, als Subjekt, ist er ein Vernunftswesen. Bei Herder ist daher die Geschichte der Menschheit ein Stück der Naturgeschichte,[2]) bei Kant ist sie eine Freiheitsgeschichte. Scheinbar hat darin Herder vor Kant den Vorzug der konkreteren Gestalt und der grösseren Fassbarkeit seiner Ansichten; noch mehr scheint Herder diesen Vorzug zu besitzen, indem er, die Menschheitsgeschichte natürlich erklärend, auch ein natürliches Band derselben nachweist; sein menschliches Individuum stösst im Leben auf andere Individuen — die *sociale* Einheit steht vor uns; ihre Gesetze sind nach Analogie der Natur nachweisbar.[3]) Kants Freiheitsgeschichte entbehrt dieses Vorzugs, ihre Gesetze sind nicht den Naturgesetzen analog, und können nicht aus den Erfahrungswissenschaften geschöpft werden;

[1]) Ideen, S. 31, 68; Humanitätsbriefe, Bd. XXVII, S. 113, 115.

[2]) Ideen, S. 37, 62, 347; Humanitätsbriefe, Bd. XXVII, S. 115, 122; Bd. XXVIII, S. 116, 246.

[3]) Ideen, S. 159, 346; Humanitätsbriefe, S. 116.

Digitized by Google

das einzige Band seiner Geschichte ist nicht das äussere Zusammentreffen vereinzelter Individuen, sondern die innere Gemeinschaft der menschlichen Subjekte; die Geschichte bildet bei ihm eine *moralische* Einheit und erweitert sich zum Begriff der *Menschheit*, während Herder bei der Auffassung der menschlichen Gattung als socialer Gruppe einzelner Individuen stehen bleibt.

Was in der auf natürlicher Grundlage gebauten Geschichtsphilosophie Herders vollständig fehlt, ist ein ethischer Freiheitsbegriff; die Gesetze, welche sie feststellen kann, sind daher tierisch und nicht rein ethisch. Kant sah ein, dass diese rein ethischen oder — sagen wir besser — menschlichen Gesetze nur in einer Freiheitsgeschichte möglich sind, und daher ist seine Geschichtsphilosophie auf den Begriff der Freiheit gebaut; er sah aber zugleich, dass die Gesetze der Freiheit, trotzdem sie für unser praktisches Bedürfnis unentbehrlich sind, auf dem Erkenntniswege nicht bestimmt werden können, eben weil sie *Freiheitsgesetze* sind. Daher ist auch das Prinzip seiner Geschichtsphilosophie kein erkennendes oder naturwissenschaftliches, sondern ein bloss regulatives oder bestimmendes. In seiner Geschichtsphilosophie will er nicht den wirklichen ethischen Fortschritt der Menschheit nachweisen und feststellen, sondern denselben nur als „Richtschnur für den betrachtenden Denker“ hinstellen. Mir scheint diese seine Ansicht auf das bedingte Recht der Geschichtsphilosophie eine entscheidende zu sein. Dass dieselbe im Vergleich mit Herder das Recht behält, wie wir es bald sehen werden, ist zwar noch kein gültiger Beweis ihrer Richtigkeit; man könnte ja einwenden, dass es einem andern, konsequenteren Denker, Darwin, gelungen ist, den Fortschritt der Entwicklung im Menschen wie auch im Naturleben nachzuweisen, ohne den Menschen aus dem Reiche der Natur ganz auszuscheiden. Man muss aber dabei nicht vergessen, dass während es Darwin nur um die technische, nur um die *positive* Vollkommenheit zu thun ist, Herder und Kant die *sittliche* Volkommenheit der Menschheit behandeln, eine Vollkommenheit, die uns selbst als Verdienst angerechnet werden kann, und auf die wir mit gerechter Genugthuung eines Erwerbers

[1]) Humanitätsbriefe, Bd. XVIII, S. 118, 122.

Digitized by Google

und nicht mit sinnlosem Stolz eines reichen Erben zurückschauen dürfen. Der Unterschied zwischen Herder und Darwin ist darum nicht nur ein quantitativer der grösseren oder kleineren Konsequenz des Denkens, sondern auch ein qualitativer der ganzen Problemstellung. Darwin sucht und findet einen *biologischen* Fortschritt; Herder hingegen möchte einen *ethischen* Fortschritt nachweisen, und es gelingt ihm nicht. Zwar sucht auch Kant einen ethischen Fortschritt nachzuweisen, aber dieser erscheint ihm nicht als eine auf natürlichem Wege bewiesene Erfahrungsthatsache, sondern nur als ein a priori in unserem praktischen Bedürfnis (Glaube an das höchste Gut und Hoffnung auf seine Erfüllung) gegebenes teleologisches Prinzip, welches nur regulativ und nicht constituitiv wirken soll. „Damit soll die Bearbeitung der eigentlich bloss *empirisch* abgefassten Historie", steht es im Kantischen geschichtsphilosophischen Aufsatz, „gar nicht verdrängt werden, das ganze soll vielmehr ein Gedanke sein von dem, was ein philosophischer Kopf zur Rechtfertigung der Natur versuchen könnte." Der Unterschied zwischen Herder und Kant besteht darin, dass der erstere einen wirklich objektiven Fortschritt der Moral nachweisen will, während der letztere diesen Fortschritt nur als ein subjektiv gültiges Prinzip hinstellt.

Sehen wir uns die speziell geschichtsphilophischen Ansichten Herders an, wie sie durch diesen seinen personifizierten Pantheismus bedingt sind: zunächst das Endziel seiner Geschichte, die *Bestimmung* des Menschen oder die Humanität. Wir haben schon bei der Betrachtung seiner Moral gesehen, dass seine auf natürlichem Wege abgeleitete Humanität kein absoluter, kein rein ethischer Begriff sein könne, und dass sie bei ihrer individualistischen Grundlage eines allgemeinen Kriteriums entbehre. Dass bei Herders eudämonistischer Moralauffassung die Bestimmung der Menschheit mit ihrer *Glückseligkeit* zusammenfloss, soll, scheint mir, eben so wenig Wunder nehmen, als dass bei seinem Individualismus die *individuelle* Vollkommenheit zum Kriterium und die individuelle Glückseligkeit zum Zweck der Geschichte wurde.[2]) Und nun der dritte Fehler seiner Ge-

[1]) Ideen, S. 338, 341, 342, 350.

[2]) Ideen, S. 333, 341, 345; Humanitätsbriefe, Bd. XVII, S. 113, 115. Auch eine Philosophie, S. 505, 509.

Digitized by Google

schichtsphilosophie, ein Fehler, den Herder, wie mir scheint, mit jeder auf natürlichem Wege construierten Geschichtsphilosophie teilen muss: ist nämlich die Geschichte in den Gesetzen der Natur streng bedingt, so hat auch jede ihrer Entwicklungsphasen ihre Berechtigung in sich selbst, eine jede ist in ihrer Art vollkommen, denn die Natur, abgesehen von den menschlichen in sie hineininterpretierten Begriffen, kennt kein ***besser*** und kein ***schlechter***, sie kennt keinen Fortschritt, sondern nur einen Fortgang, ein Wachstum. Der wahre Fortschritt besteht darin, schreibt Herder im Widerspruch gegen Iselins Fortschrittsgeschichte, dass das eine Zeitalter auf einem andern fusst, und ein anderes vorbereitet, dabei aber einen Zweck in sich selbst hat. Wie der Baum in allen seinen Wachstumsperioden, so ist auch der Mensch in allen seinen Lebensstufen, so ist auch die Menschheit in allen ihren Zeitaltern Selbstzweck.[1])

So scheitert die natürliche Geschichtsphilosophie Herders an drei Klippen: ihr fehlt ein Kriterium (das Individuum kann kein Kriterium der allgemeinen Geschichte abgeben); ihr fehlt ein festes, absolutes Ziel (die Glückseligkeit hat in einer rein sittlichen Wissenschaft keinen Platz); ihr fehlt endlich ein Fortschritt, denn ein Fortschritt setzt schon ein Absolutes, als sein Ziel, voraus.

Sehen wir uns jetzt die Geschichtsphilosophie bei Kant an. Mit seiner unbedingten Freiheit, mit seiner strengen Moral ist auch seiner Geschichtsphilosophie ein Ziel gesteckt: es ist die Verwirklichung des Ideals, die Erhebung des Individuums zum Subjekt, der Natur zur Freiheit. Diese letztere ist nur in der ganzen menschlichen Gattung möglich, die allein die Vernunft repräsentiert; das Kriterium der Kantischen Geschichtsphilosophie ist die Menschheit und das Mass, in welchem sie ihre Bestimmung erfüllt, und nicht das Individuum mit seiner Glückseligkeit. Bleiben wir einen Augenblick bei dem eudämonistischen Element der Geschichtsphilosophie stehen. Bei Herder ist dasselbe durch seine Humanitätstendenz bedingt, die ihn dazu zwingt, das Einzelne nicht nur als Mittel, sondern als Selbstzweck zu betrachten; in dieser Forderung stimmt er ja

---

[1]) Auch eine Philosophie, S. 489, 511, 554; auch Ideen, S. 342; Humanitätsbriefe, S. 113.

Digitized by Google

auch mit Kant überein, nur dass sie für Kant ein blosses Postulat der praktischen Vernunft, für Herder ein Naturgesetz ist. Nicht nur soll der Mensch seine Mitmenschen human behandeln, sondern er wird auch von der Natur human behandelt; seine Glückseligkeit ist der Zweck der Natur, der gütigen Vorsehung („Ideen" S. 341); man kann nicht läugnen, dass diese naive Uebertragung der menschlichen Humanität auf die ganze Natur und die darauf gebaute Glückseligkeitstheorie ziemlich unphilosophisch sind; zugleich aber darf man nicht vergessen, dass auch Kants Geschichtsphilosophie die Glückseligkeit nicht ausschliesst: das Gefühl, dass wir unsere Bestimmung erfüllen, indem wir für das Wohl der später kommenden Generationen arbeiten, ist für einen sittlich geschulten Menschen eine vollständige Genugthuung für seine physischen Mühen. „Wenn nicht das Schattenbild der Glückseligkeit, das sich ein jeder selbst macht", sagt Kant in der Recension der „Ideen", „sondern die dadurch ins Spiel gesetzte Thätigkeit und Kultur, deren grösstmöglicher Grad nur ein Werk der Menschen selbst sein kann, der eigentliche Zweck der Vorsehung wäre, so würde jeder einzelne Mensch das Mass *seiner Glückseligkeit in sich* haben, ohne im Genuss derselben irgend einem der nachfolgenden Glieder nachzustehen; was aber den Wert nicht ihres Zustandes, sondern ihrer Existenz selber betrifft, so würde sie nur hier allein eine weise Absicht im ganzen offenbaren".

Besteht der Fortschritt der Kantischen Geschichtsphilosophie in der ewigen Verwandlung der Naturgesetze in Freiheitsgesetze, so erwächst daraus eine Schwierigkeit, die die Herder'sche natürliche Geschichte vermeidet: wie kann man für eine *Freiheitsgeschichte Gesetze* aufstellen, wo kann man ein Band zwischen der bedingten Natur und der unbedingten Freiheit finden? Herder ist viel besser dran; ihm sind die Gesetze der Geschichte in der Natur selbst gegeben („Ideen", IV. Buch), das Band der Geschichte findet er in der Tradition („Ideen" S. 347); es scheint, als ob Herder hier die Oberhand gewinnen sollte; mit seiner Auffassung der Menschheitsgeschichte als Freiheitsgeschichte, scheint Kant einen Abstand zwischen seinem idealistischen und jedem realistischen System zu legen, sei es nun dem naiven Systeme Herders oder dem wissenschaftlichen Darwins. Betrachten wir aber beide Lehren genauer, und dieser Abstand verschwindet; nicht der Kan-

Digitized by Google

tische, sondern eher schon der Herder'sche Standpunkt widerspricht dem modernen biologischen: indem Kant als Repräsentanten seiner intelligiblen Freiheitsidee die Gattung hinstellt, trifft er in diesem für ihn wie auch für den Naturforscher ausschlaggebenden Begriff mit dem letztern zusammen; noch näher kommt er dem englischen Forscher, indem er die Kultur als das einzige Mittel des Fortschritts betrachtet, und wiederum indem er das Fördernde in der Kultur im Antagonismus der Kräfte sieht. Herder hingegen, welcher in seinen Einzelausführungen die Ergebnisse der modernen Biologie vorauszuahnen scheint, entfernt sich wiederum von ihr immer mehr und mehr; zwar erinnert seine genetische Kraft an die Erblichkeit (Ideen S. 273, 278, 303, 308, 329), seine Tradition an die Gesetze der Anpassung (S. 304, 306, 319), seine klimatische Bedingtheit an die naturgemässe Entwicklung (S. 30, 56, 63, 253, 261, 296 ff.), sein Instinkt an die sich im Kampf ums Dasein entwickelnden Eigenschaften (S. 60, 142), — aber nirgends ringt sich Herder zum reinen unabhängigen Gedanken durch; seine Tradition trägt den Charakter von göttlichem Unterricht und Erziehung des Menschengeschlechts (S. 345, 347, 349, 252), seine genetischen Kräfte sind prästabilierte Keime (S. 173, 174, 276, 281), seine klimatische Bedingtheit eine Art Naturabsicht (S. 268, 293, 298, 320, 338), sein Instinkt eine Güte der weisen Schöpferin Natur; [1]) an dem sich ausbildenden Werdegedanken bleibt immer etwas vom hergebrachten metaphysischen Substanzbegriff haften.

Was uns endlich auf diesem Gebiete und gerade bei der Heranziehung Darwins besonders klar wird, ist ein neuer Fehler des Herderschen Systems: als einen, wenn auch verworrenen, Monismus haben wir früher seinen Standpunkt bezeichnet; nicht einmal einen solchen finden wir in seiner Geschichtsphilosophie; denn ist seine Gegenüberstellung von Kräften und Organen [2]) nicht wiederum ein *Dualismus* der Natur selbst, ein neuer Dualismus, der den alten von Geist und Materie beseitigen soll? Und hat denn Kant nicht vollkommen recht, wenn er von diesem Standpunkt aus die Herder'sche Hypothese der unsichtbaren Kräfte einen Kunstgriff nennt, welcher das, was wir nicht verstehen, durch

[1]) S. 128, 130, 140, 341, 355.
[2]) Ideen, S. 172.

Digitized by Google

etwas anderes erklären soll, was wir noch weniger verstehen? In welche Irrtümer und Inkonsequenzen Herder durch diesen unbewussten Dualismus verwickelt wird, zeigen am besten seine Beweise der Unsterblichkeit;[1]) denn ihr ganzer Fehler besteht eben darin, dass sie von der Stufenleiter der sichtbaren Organe auf eine aufsteigende Reihe unsichtbarer Kräfte schliessen; und hat wiederum dabei Kant nicht recht, wenn er behauptet, dieser Beweis sei ein vollkommen metaphysischer? Wenn Pfleiderer hervorhebt, dass im Grunde beide in dem Unsterblichkeitsglauben übereinkommen, so übersieht er dabei, dass Kants Glaube an die persönliche Unsterblichkeit ein bloss religiöser ist, während derjenige Herders ein naturwissenschaftlicher zu sein beansprucht;[2]) wiederum hat daher Kant recht, wenn er bemerkt, dieser Glaube könne sich wohl auf moralische und metaphysische Beweise gründen, aber niemals könne er auf dem naturwissenschaftlichen Wege einleuchtend gemacht werden. So fällt denn der einzige Ausweg, welchen sich Herder für seine Geschichtsphilosophie vorbehielt, hin; der einzige Fortgang, den er als Fortschritt der Geschichte bezeichnet, ist der Uebergang zum höheren Stadium auf der Stufenleiter der organischen Kräfte durch die Unsterblichkeit; Kant war der erste, der das Unwissenschaftliche und Unphilosophische dieser Hypothese nachgewiesen hat.

Sollte es, den beiden Ausgangspunkten unserer Philosophen gemäss, den Anschein haben, dass es für Herder viel leichter sein würde, die Gesetze der geschichtlichen Entwicklung auf der natürlichen Grundlage nachzuweisen, als für Kant auf seinen metaphysischen Voraussetzungen, so finden wir nun, dass beide ihre Rollen wechseln, indem der Naturforscher die Sittlichkeit innerhalb der Natur selbst suchend, in die Metaphysik umschlägt, und indem der Vernunftkritiker seine Freiheitsideale nicht der Natur selbst, sondern seiner *Betrachtung* der Natur voranstellt.

Indem Kant die Hoffnung auf die Erfüllung des höchsten Gutes für den Menschen für bindend erklärt, bekommt für ihn diese Erfüllung, als Postulat der praktischen Vernunft, auch eine praktische Realität; als teleologisches Prinzip verbindet sie so die Welt der Erkenntnis mit der Welt des praktischen Handelns,

---

[1]) Ideen, S. 169.
[2]) Ideen, S. 165, 177.

Digitized by Google

die theoretische mit der praktischen Vernunft, die Erscheinungswelt mit dem Ding an sich, die Naturgeschichte mit der Freiheitsgeschichte. Dieses teleologische Prinzip bekommt seine fassbare, konkrete Form, indem die Menschengattung zu seinem Träger wird; die letztere verbindet die beiden Seiten des Menschen, die vernünftige in ihrer Gesamtheit und die sinnliche in ihren einzelnen Gliedern; sie wird auch in zeitlicher Hinsicht dieses Bindeglied, indem der Mensch als Tier in ihre Vergangenheit, in den vorkulturellen Zustand verlegt wird, und der Mensch als vollkommenes geläutertes Wesen, als Ideal jeder Kultur, in ihrer Zukunft dasteht.

Die Kulturgeschichte wird so bei Kant ein Bindeglied zwischen Natur und Freiheitsgeschichte; dadurch aber bekommt die Kantische zur Kulturgeschichte gewordene Geschichtsphilosophie einen realistischen Zug, welcher sie der modernen Soziologie näher bringt. Zu gleicher Zeit entfernt sich Herder von derselben, indem er, von seinem Individualitätsstandpunkt zu sehr eingenommen, dem ewigen Werden und Vergehen einen Endpunkt innerhalb jedes einzelnen Wesens aufstellt, indem er in seinem *Gleichmass der Kräfte*[1]) eine berechtigte Schranke für die Entwicklung findet. So gelingt es Kant, trotzdem er von der abstrahierten Freiheitsidee ausgeht, eine richtigere Auffassung zu bekommen, als Herder, welchem dies ja bei seinem sinnlich fassbaren, natürlichen Ausgangspunkt leichter sein sollte. Während für Herder die Geschichte nichts mehr als blosse „Kette der Geselligkeit und der bildenden Tradition" (Ideen, S. 35, 345, 349), und ihr einziger Fortgang der „in immer verjüngten Gestalten aufblühende Genius der Humanität" (S. 353) ist, findet sie Kant im ewigen Fortgang zu grösserer Vollkommenheit, zu vollständigerer Freiheit. „Die Philosophie," sagt Kant in seinem geschichtsphilosophischen Aufsatz, „kann auch ihren Chilliasmus haben, aber einen solchen, zu dessen Herbeiführung ihre Idee, obgleich nur sehr von Weitem, selbst beförderlich werden kann,

[1]) Ideen, S. 336, 339; Auch eine Philosophie, S. 506. Auch bei Schiller finden wir diese Forderung der ungeteilten Einheit des Individuums und des Gleichgewichts der Gemütskräfte („Aesthetische Briefe"); da aber dieses Gleichgewicht den Fortschritt ausschliesst, stellt er es an den Anfang und an das Ende der Kultur, und schliesst es aus ihr selbst aus („Naive und sentimentalische Dichtung").

Digitized by Google

der also nichts weniger als schwärmerisch ist.“ Von diesem Standpunkt aus zerfällt ihm die Geschichte in drei Perioden: der Naturzustand; die Kultur oder die auftretende und mit der Natur streitende Willkür; und endlich die vom Druck der Sinnlichkeit befreite Sittlichkeit und Vernunft als das Ideal der Kultur. Wir erkennen in diesen drei Perioden die Keime der poetischen Betrachtung der Geschichte bei Schiller und seiner drei Begriffe des Naiven, des Sentimentalischen und des Idealischen.

Darin, dass Kant im Naturzustand bloss die erste, vorbereitende Stufe der Geschichte sieht, besteht sein Gegensatz zu Rousseau, welcher den Naturzustand mit dem Ideal verwechselt. Dieselbe Verwechslung finden wir auch bei Herder; aus ihr entspringt sein gleiches Interesse für alle Zeitalter und Nationen, abgesehen vom Grade ihrer Kultur;[1]) aus demselben Grunde fehlt auch bei Herder eine gerechte Würdigung der Kultur selbst,[2]) wie sie uns bei Kant entgegentritt. Was wir aber bei Herder am meisten vermissen, ist die Aussicht auf eine vollkommenere Zeit, auf das Ideal, welches bei Kant als ein Wegweiser der Geschichte, als das nie erreichbare, wenn auch immer anzustrebende Ziel der Kultur da steht. Es ist wahr, dass Kant gerade in dieser Beziehung, wie Hettner es hervorhebt, gewisse Vorzüge vor Herder hatte; ein solcher war z. B. sein unvoreingenommenes Verhältnis zum Staatsleben, welches Herder wirklich in zu schwarzem Licht erschien („Ideen“ S. 340, 383); ein solcher war auch seine unbefangene Ansicht von der Aufklärung, welche nicht, wie bei Herder (S. 348, 371), durch die Fehler der damaligen deutschen Aufklärung bedingt war; aber der bedeutendste und grösste Vorzug Kants war sein klares, systematisches und folgerichtiges Schliessen, war sein reiner, in sich selbst bedingter Gedanke; nur dieser sein Vorzug kann es erklären, wie er trotz seinen apriorischen geschichtsphilosophischen Ansichten den Ergebnissen der modernen Sociologie näher kommen konnte, als derjenige Begründer der Geschichtsphilosophie, welcher in einzelnen seiner Ausführungen eine überraschende Aehnlichkeit mit dieser jüngsten Wissenschaft aufweist. Während Kant gerade in seinen Ansichten von der Kultur und ihrer Bedeutung ein

[1]) Ideen, S. 348; Humanitätsbriefe, Bd. XVIII., S. 237, 248.
[2]) Ideen, S. 371, 372.

Digitized by Google

direkter Vorläufer Bucklés zu sein scheint, schauen die ethisch-metaphysischen Betrachtungen Herders eher in die Vergangenheit als in die Zukunft, eher auf einen St. Pierre und J. J. Rousseau zurück, als auf die Sociologie unseres Jahrhunderts hinaus.

Wenn wir uns fragen, wie konnte Kant, trotzdem er einen *ethischen* Fortschritt suchte, auf realem, festen Boden bleiben, scheint mir darauf nur eine Antwort möglich zu sein: dieser Fortschritt ist für Kant ein blosses teleologisch-regulatives Prinzip, und nicht eine metaphysische Hypothese oder eine Erfahrungsthatsache; sein Glaube an diesen Fortschritt ist weder ein empirischer, noch ein metaphysischer (wie in der Geschichtsphilosophie Herders), sondern bloss ein *moralischer*.

5. Entwicklungslehre.

Dieser Gedanke des Fortschritts und die mit ihm verbundene teleologische Weltanschauung führen uns auf ein neues Gebiet — auf die *Entwicklungslehre* beider Philosophen. Herdern selbst erschien der transcendentale Idealismus Kants als direkter Gegensatz der Entwicklungsgeschichte; daher stellt er auch den kantischen „leeren Kategorien und Anschauungsformen" seine lebendigen und wirkenden Kräfte entgegen; daher bekämpft er auch Kants Begriffe von Raum, Zeit und Kausalität, als erst vom Menschen in die Welt hineingebrachte metaphysische Formen, die ohne ihn keine Existenz hätten, um an ihre Stelle seine der Welt immanenten, wirkenden, aus sich selbst und ohne jedes menschliche Zuthun sich entwickelnden Naturkräfte zu setzen. Dasselbe Verhältnis zwischen Herder und Kant erblicken auch einige neuere Verteidiger des ersteren,[1]) und andererseits wird derselbe Einwurf von Neuem gegen Kant erhoben. Und in der That scheint beim ersten Anblick die Kantische Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich jede Möglichkeit der Erforschung der Natur und mithin auch ihrer naturgemässen Entwicklung auszuschliessen. Wenn wir uns andererseits daran erinnern, dass der Entwicklungsgedanke der grösste und tiefste Gedanke Herders war, wenn wir bedenken, dass dieser einzige Gedanke, in Herders Naturell begründet, auf alle seine Geistesprodukte einen unvergänglichen

[1]) So Pfleiderer, Böhmer, Bärenbach.

Digitized by Google

Stempel legte, so entsteht in uns die Hoffnung, in diesem Punkt wenigstens könne und werde unser Denker den Sieg davon tragen. Lesen wir ferner solche Auszüge rein naturwissenschaftlichen Charakters, wie Pfleiderer, Böhmer oder Bärenbach aus seinen Schriften gemacht haben, so werden wir in dieser unserer Hoffnung noch mehr bestärkt. Nehmen wir aber Herders Werke in ihrem ganzen Umfange, so werden sich auch ganz entgegengesetzte Aeusserungen Herders nicht wegreden lassen. Und wenn sogar Bärenbach, der Herder zu einem direkten Vorläufer Darwins und Häckels stempelt, in den ‚Ideen' „Stellen begegnet, in denen der Dichter den Denker und Forscher überwältigt hat", und sie dadurch wegzudisputieren sucht, dass er auf andere hinweist, „welche die reinste Krystallisation der Darwinschen Lehre zeigen", so könnten wir ja den Satz umkehren, und die letzten Sätze durch die ersteren wegräumen. In Wirklichkeit aber lassen sich weder die einen, noch die anderen läugnen; man muss den Denker nehmen, so wie er war und nicht so, wie er nach unserer Meinung sein sollte; mit einer Hineininterpretierung moderner Standpunkte der Wissenschaft erweist man auch unserem Philosophen keinen guten Dienst, denn dann tritt das Widersprechende seiner Aeusserungen nur mit doppelter Stärke hervor, und dasjenige, was bei unvoreingenommener Betrachtung als relative Wahrheit erschien, erscheint jetzt als unverzeihliche und unerklärliche Inkonsequenz. Kehren wir daher zur Persönlichkeit Herders selbst zurück, so finden wir für diesen, vom wissenschaftlichen Standpunkt aus nicht zu beseitigenden, Widerspruch eine Erklärung, welche ihn von der rein *menschlichen* Seite aufhebt; wir finden diese Erklärung in Herders Naturell, in welchem der Wissensdrang, das unermüdliche Forschen auf so wunderbare Weise mit der hemmenden Sucht der Befriedigung des Gemütes zusammentraf, in welchem das Denken und das Fühlen, diese beiden Pole der menschlichen Natur, die liberale und die konservative Seite derselben, so eng mit einander verbunden waren, und so beständig ein Jedes die Herrschaft über das Andere führen wollte.

Wie dieser sonderbare Zusammenhang auf Herders geistige Thätigkeit gewirkt und die Ausarbeitung seines Entwicklungsgedankens bedingt und zugleich gehemmt hat, haben wir schon gesehen. Eine reine Entwicklungstheorie, die das ewige Werden

Digitized by Google

in der Natur betrachtet, und weder vom betrachtenden Geiste, noch von äusseren in sie willkürlich hineingebrachten Gesetzen abhängt, kennt weder von vorneherein aufgestellte Zwecke, noch bestimmte Schranken, noch gewisse menschlichen Absichten; sie ist ewig, wie die Natur selbst; ihre Gesetze und ihre Zwecke sind nicht ausser, sondern *in* ihr selbst. Je unabhängiger von jedem teleologischen Ausdeuten, je freier von jedem menschlichen Bedürfnis, desto gesicherter ist sie vor jedem Wandel der Zeit, desto grösser ist ihr Anteil an der Wahrheit. Eine solche Entwicklungstheorie fordert von ihrem Träger absolute Freiheit des Gedankens; sie fordert, dass der Forscher alle Bedürfnisse seiner Natur im Zaume halte, ohne seinem Denken irgend welchen Zwang aufzuerlegen. Der tief empfindende Gemütsmensch Herder war nicht der gegebene Mann dazu; wohl betrachtete er mitfühlend jedes Entstehen und Vergehen, aber eben daher konnte er dabei, zu sehr von seinem Gefühl beherrscht, nicht unparteiisch verbleiben; wohl war er ein liberaler Forscher, insofern er keine Vorurteile *bewusst* besass, aber desto grösser war seine Abhängigkeit von solchen fast allgemein menschlichen Vorurteilen, von welchen er sich keine Rechenschaft gab. Der Fehler seines Liberalismus besteht darin, dass er nur in seinem Gemüt und nicht in der Kraft seines Denkens begründet war.

Wie ernst auch Herders Streben, das ewige Werden unvoreingenommen zu beobachten, sein mag, so kann er doch nie von Zwecken absehen, und zieht sie, vielleicht auch unbewusst, bei jedem Entstehen und Vergehen herbei. In der Gestalt der Erde („Ideen", S. 42, 45), in den Formen der Erdorganisation („Ideen", S. 49), in den Gesetzen des Pflanzenreichs („Ideen", S. 52, 98), wie auch des Tierreichs („Ideen", S. 60, 83, 132, 140, 168), ja sogar im allgemeinen Kampf ums Dasein („Ideen", S. 61, 178; Bd. XVIII, S. 118), und endlich am meisten in der Organisation des menschlichen Körpers („Ideen", S. 69, 114, 119, 127), sieht Herder nichts anderes als Zwecke der gütigen Vorsehung. Die ganze Naturgeschichte ist ihm eine grosse Erziehungsanstalt, deren Leiterin die Künstlerin Natur ist („Ideen", S. 86, 104, 333; auch Bd. XVII, S. 120, Bd. XVIII, S. 246, Bd. V, S. 513). Mit prophetischem Blick stellt Herder die erhabene Synthese der ganzen Natur in seiner Stufenleiter der Wesen auf; der Mensch

Digitized by Google

ist nach ihm nichts weiter als das letzte Glied in der grossen Reihe der Wesen, welche ihm vorangegangen sein mussten („Ideen", S. 70, 401); nun kommt er zur näheren Bestimmung des Menschen und trennt ihn von der übrigen Natur nicht nur ethisch, sondern auch physisch („Ideen", S. 109, 112, 127, 141, 257, 405, 435 etc.) und ernennt ihn sogar zum Herrn der Erde („Ideen", S. 272, 425). Der Mensch ist Produkt der Erde, heisst es in den ersten Büchern der „Ideen" (S. 31), „ein Bruder aller Erdorganisationen", aber plötzlich erwacht wieder das alte Vorurteil, als ob der Mensch der Zweck der Schöpfung sei, und nun erklärt Herder, die Erde sei um des Menschen willen so und nicht anders von der Vorsehung geschaffen („Ideen", S. 42, 45). Der Zweck der Herderschen Geschichtsphilosophie ist, nachzuweisen, dass wir eigentlich nicht Menschen ***sind,*** sondern Menschen ***werden*** („Ideen", S. 351); nun aber kommt Herder zu seiner Humanität und erklärt sie für eine „Uranlage des Menschen" („Ideen", S. 395). Diese am meisten in die Augen springenden Inkonsequenzen der Herderschen Entwicklungslehre zeigen so recht ihren Doppelcharakter.

Weil Herder selbst der vielseitigste Vertreter des Lebens war, liebte er dasselbe so innig und verfolgte es so aufmerksam; weil er aber zugleich mit der Vielseitigkeit des Lebens auch seine individuelle Beschränktheit in sich trug, vermochte er nicht, es in seinem ganzen Umfang unvoreingenommen und unparteiisch zu beurteilen. Als ein grosser Vorkämpfer für die entwicklungsgeschichtliche Forschung, sie mehr instinktiv ahnend und prophetisch voraussehend, als bewusst durchdenkend und konsequent durchführend, steht er an der Grenze der beiden Epochen der Wissenschaft, der alten metaphysischen und der modernen naturwissenschaftlichen; zu beiden zieht ihn sein Naturell und von beiden fühlt er sich zugleich in ihrer konsequenten Durchführung abgestossen; wie ein neuer Prometheus sucht er die Unmündigkeit der Menscheit aufzuheben und ihr das Feuer der Denkfreiheit vom Himmel herunterzuholen; aber bei ihm gesellen sich zu den Qualen des griechischen Helden noch die des inneren Zweifels, des tiefen Zwiespalts; er ist zugleich von den Göttern, von der Menschheit und von sich selbst zu dem „schlimmsten Selbstmord verurteilt, dem Selbstmord des ewigen Zweifels".

Digitized by Google

Sehen wir uns jetzt die Entwicklungslehre an, wie sie sich bei Herders Gegner ausdrückte. Herder hatte Unrecht, indem er das System Kants als Hemmung für die freie Forschung und für den Fortschritt der Naturgeschichte betrachtete; er hatte Unrecht, indem er einen Widerspruch zwischen der transcendentalen Philosophie und dem Entwicklungsgedanken fand, denn der transcendentale Idealismus führt nicht von der Erfahrung ab, sondern weist im Gegenteil auf sie hin. Die Entwicklungstheorie, sofern sie das *empirische* Werden einschliesst, sofern sie sich mit den blossen Erfahrungsthatsachen begnügt, ist von dem transcendentalen Idealismus eben so wenig ausgeschlossen, wie jede wissenschaftliche Betrachtung überhaupt. Sind auch die Gesetze, nach welchen wir die Natur beurteilen, transcendental-ideal, so sind sie zugleich auch empirisch real, mit anderen Worten, sie sind für uns eine Denknotwendigkeit, und als solche haben sie für uns Menschen einen ebenso bindenden Zwang, als ob sie Seinsnotwendigkeit wären. In diesem Sinne scheint mir Kant mit der Entwicklungslehre nicht nur in keinem Widerspruch zu sein, sondern im Gegenteil sie gegen alle Angriffe von der skeptischen Seite zu schützen. Nun könnte aber dagegen geltend gemacht werden, dass die Entwicklungslehre auf blosse Thatsachen nicht angewiesen werden kann, da ja dasjenige was sich entwickelt, sich zu Etwas entwickeln muss, und dass sie daher das empirische Element mit dem teleologischen verbinden soll; da aber die theoretische Teleologie im eigentlichen Sinne aus dem Kantischen System ausgeschlossen ist, so könnte es den Anschein haben, als ob mit ihr auch die Entwicklungsgeschichte ausgeschlossen wäre. Mir scheint aber diese Forderung des teleologischen Elements nur eine bedingte Berechtigung zu haben; tritt sie nämlich mit dem Anspruch auf absolute Gewalt auch in der Naturwissenschaft auf, so fördert sie nicht mehr ihren Fortschritt, sondern hemmt ihn nur.

Wir haben bei Herder gesehen, wie das Streben, aus der Beobachtung des uns Zugänglichen, Beschränkten, auf Weltgesetze zu schliessen, seine Entwicklungslehre zu einer bloss willkürlichen Interpretierung der Natur gemacht hat. Vorsichtiger geht Kant mit dem Problem um, und ihm gelingt es, dieser grössten Schwierigkeit der Naturwissenschaft, des richtigen Gebrauchs des teleologischen Prinzips, Herr zu werden: das letztere ist für ihn

Digitized by Google

nämlich kein konstituitives, sondern bloss ein *regulatives,* heuristisches Prinzip; es giebt uns keine wirklichen Weltgesetze, sondern nur Gesetze, an welche wir, durch unsere menschliche Natur dazu gezwungen, uns halten müssen.

Es ist wahr, dass Kant auch eine Teleologie im eigentlichen Sinne, als Theorie der *Endzwecke* zulässt, aber diese gehört nach ihm nicht mehr in unsere Erkenntniswelt, sondern nur „in die reflektierende Urteilskraft," sie dient „zur blossen Beurteilung der Erscheinungen, denen die Natur nach ihren besonderen Gesetzen als unterworfen gedacht werden *könnte* und nicht zur Ableitung ihrer Produkte von ihren Ursachen". Das Motiv der wahren Teleologie ist nach Kant bloss praktisch, wie es ja auch ihre Zwecke sind; eben daher aber darf und kann sie nichts mit der Erkenntnis zu thun haben; auch ist die Entwicklungstheorie in dem Sinne, in welchem sie bei Kant die Natur- und Freiheitsgeschichte verbindet, nämlich als allmählicher Fortschritt der ersteren zur letzteren, nichts mehr als ein blosses Postulat der praktischen Vernunft, und wenn sie auch als solche nie aus den Augen verloren werden soll, so darf sie doch nicht unsere freie Forschung beeinträchtigen und beeinflussen. Diese Scheidung des theoretischen und des praktischen Elements in der Entwicklungslehre scheint mir von so fundamentaler Bedeutung zu sein, dass sie allein im stande wäre, alle Uebertreibungen der letzteren zu verhindern und dieselbe auf das wahre Feld ihrer Thätigkeit anzuweisen.

Diese Kantische Scheidung des Wissens und des Handelns, des Wahren und des Guten, war derjenige Punkt, welcher bei Herder am meisten Anstoss erregte; und auch jetzt gehört sie zu denjenigen Seiten des Kriticismus, welche noch immer Bedenken hervorrufen. Diese Scheidung wird in der Theorie des Schönen bei Kant aufgehoben, an die Stelle der Kluft zwischen dem Praktischen und dem Theoretischen tritt ihre Einheit. Und so führt uns die Betrachtung der philosophischen Systeme unserer Denker auf das letzte Gebiet, auf welchem sie zusammentreffen, auf ihre Aesthetik.

6. Aesthetik.

Auf keinem Gebiet scheint mir ein entscheidendes und gerechtes Urteil über das Verhältnis beider Denker so schwer

Digitized by Google

zu sein, wie gerade in der Aesthetik; der Wert der Herder'schen Aesthetik wird im Verhältnis zu der Kantischen so verschieden angeschlagen, dass man schon durch diese Thatsache geneigt sein möchte, die Verschiedenheit der beiden Philosophen gerade auf diesem Gebiete mehr als auf allen anderen auf zwei radikal entgegengesetzte Auffassungen der Aesthetik zurückzuführen.

In der *theoretischen* Philosophie war es der Unterschied der sinnlichen Wahrnehmung und der philosophischen Abstraktion, des wirklichen Lebens und des sich über dasselbe erhebenden Gedankens, welcher uns die Uneinigkeit der beiden Denker erklärte; in der *praktischen* war es der Unterschied der gewöhnlichen Lebensweisheit und der hohen philosophischen Ethik, der alltäglichen Sittlichkeit und der erhabenen, kaum erreichbaren Moral. Jetzt, auf dem Gebiet des *Schönen,* ist es ein ähnlicher Unterschied; Herder, selbst Dichter und feiner Kunstkritiker, ein seltener Kenner der Musik und der Bildhauerei, Herder spricht von der Poesie als Dichter, von der Plastik als Bildhauer, von der Musik als Musiker, er urteilt über die Kunst wie ein *Künstler;* wir finden bei ihm ein feines Verständnis und ein empfängliches Gefühl für ihre Schönheiten, eine nähere Bekanntschaft mit ihren Arten und ihren Theorien, aber zugleich auch eine Voreingenommenheit für dasjenige, wofür er von der Natur mehr Sinn hat; zugleich ein Befangensein von seinem jeweiligen Standpunkt, zugleich eine allzu grosse Abhängigkeit vom empirischen Eindruck der einzelnen Werke; das Urteil über die Kunst überhaupt wird oft durch das gegebene Kunstwerk und seinen Eindruck beeinträchtigt: das Absolute wird zu sehr durch das Individuelle verdunkelt.

Anders verhält es sich mit Kant. Ob auch er von der Natur besonderen Sinn für die schönen Künste hatte, ob die einzelnen Kunstwerke, vor allem musikalischer Art, ihm einen besonderen Genuss darboten, und ob man seinem Urteil über einzelne Erscheinungen der Kunst und über die empirische Anwendung der Kunsttheorien vertrauen konnte, das scheint mir mehr als zweifelhaft zu sein; aber vielleicht eben darum, weil er für keine Kunst besonders eingenommen war, konnte er sie alle unparteiisch beurteilen. Ohne von einem besonderen individuellen Schönheitssinn geleitet zu werden, war er in seinem Urteil über das Schöne auf das *allgemein Menschliche* angewiesen; frei von allen künst-

Digitized by Google

lerischen Sympathien und Antipathien, konnte er von der Höhe seiner Abstraktion das Gesamtfeld der Schönheit gerechter beurteilen und, was noch wichtiger ist, sein Gedanke, frei von jedem Einfluss eines zersplitterten Gefühls, konnte seine Kunsttheorie zu einer Einheitlichkeit erheben, welche bei einem praktischen Künstler durch seine individuelle Stellung beeinträchtigt wäre. Dass Kant trotz dem Mangel an empirischem Material eine Kunsttheorie aufgestellt, welche bis jetzt ihre Gültigkeit nicht verloren hat, scheint mir desto mehr ein Beweis seines Genies zu sein, da eine solche abstrakte Betrachtungsweise, wie die seinige, der Gefahr des leeren Spekulierens ausgesetzt ist.

Das Problem, vor welches beide Denker mit diesen Vorzügen nnd Nachteilen treten, ist die Definition der Schönheit; die grosse Schwierigkeit dieses Problems besteht darin, dass eine feste, von Zeit und Land unabhängige Definition des Schönen im Widerspruch mit dem wandelbaren und immer wechselnden Geschmack steht. In der ganzen Kunstgeschichte bemerken wir ein ewiges Schwanken zwischen beiden Seiten der Kunst; bald ist es die absolute Schönheit und, als ihr empirischer Ausdruck, die festen Kunstregeln, bald die freie Schönheit mit der ihr entsprechenden grösseren Entwickelung der Individualität des Künstlers, welche die Oberhand gewinnt. In der Zeit, in welche die Thätigkeit Herders und Kants fällt, ist es eher die erste, als die zweite Erscheinung, welche wir in der Kunst antreffen. Die metaphysische Schönheitslehre Baumgartens einerseits und der Druck des französischen Pseudoklassicismus mit seinen strengen Regeln andererseits waren diejenigen Kunstrichtungen, welche Herder vorfand, und im Widerspruch zu welchen er seine Forderung der freien Kunst, der naturwüchsigen Schönheit, des individuellen Geschmacks aufstellte. Freilich verliert er auch das Ideal, das Absolute nicht ganz aus den Augen; schon im „Vierten kritischen Wäldchen“ spricht er von dem „Ideal der Schönheit für jede Kunst, für jede Wissenschaft, für den guten Geschmack überhaupt“, das unabhängig ist von jedem „National-, Zeit- und Personalgeschmack“ (S. 41). Aber umsonst suchen wir nach einem systematisch bewiesenen Zusammenhang dieses Allgemeinen und des Besonderen; dieser Zusammenhang wird mit der Herder'schen Theorie des Einen in Vielem stillschweigend vorausgesetzt. Aber nehmen wir auch dieses dogmatische Grundprinzip an, es bleibt doch eine Schwierigkeit

Digitized by Google

dabei: wo liegt in jedem besonderen Fall das eigentliche und bestimmende Schönheitselement? Ist es eine feste Eigenschaft des betrachteten Gegenstandes oder ein Zug des Betrachtenden?

Es ergiebt sich schon aus der pantheistischen Weltanschauung Herders, dass seine Schönheit eine objektive sein muss, dass er sie in der Natur selbst, als ihr Gesetz, ihr Phänomen, und nicht als blosses Substrat des menschlichen Geistes betrachten muss; es ergiebt sich ebenso von selbst, dass er in der Schönheit einen Ausdruck der Naturvollkommenheit, des individuellen Wohlseins sehen wird; es ist ferner eine strenge Konsequenz seines ganzen naturalistisch angelegten Systems, wenn er von einem „Naturschönen", oder „An sich Schönen" spricht. [1]) Unerwartet erscheint schon eher seine andere, beim ersten Anblick der ersteren widersprechende Ansicht von dem „mir Schönen"; es ist klar, dass damit ein *individuell* bedingtes Schöne an die Seite des bereits besprochenen *objektiven* Schönen gestellt wird. „Herders Schönheitsurteil," sagt Lotze, „ist mehr als subjektiv, es ist individuell." Sind diese beiden Gedanken wirklich nur verschiedene Abstufungen desselben Begriffs, so liegt freilich zwischen beiden Schönheitsdefinitionen Herders ein ganz unüberbrückbarer Widerspruch, der uns auf eine ausserordentliche Inkonsequenz unseres Denkers schliessen liesse. Aber mir scheinen die Begriffe „individuell" und „objektiv", wenigstens in dem Sinne, in welchem sie bei Herder zu fassen sind, nicht so widersprechend zu sein: in der Herderschen Weltanschauung bildet das Individuum ein dem ganzen Universum vollständig ähnliches Element; der das Schöne betrachtende Mensch ist ebenso ein Stück Natur, wie auch der von ihm betrachtete Gegenstand, sie beide folgen denselben Gesetzen der Schönheit und Vollkommenheit, sie beide wirken und streben nach der einen vollkommenen Vernunft, welche in der ganzen Welt herrscht; das „mir Schöne" richtet sich nach denselben Regeln der ewigen und einzigen Harmonie, die auch das „an sich Schöne" bestimmt; das individuelle Schöne bei Herder ist in keinem Fall mit dem subjektiven Schönen, wie es seit

[1]) „Kalligone", S. 47, 51, 62, 67, 70, 77, 103.
[2]) S. 34, 76, 96, 103, 104, 115, 207.

Digitized by Google

Kant als aussernatürliches, nur dem menschlichen Geiste eigenes Element betrachtet wird, gleichbedeutend; im Gegenteil, es ist streng objektiv in dem Sinne, dass es innerhalb der Natur und ihren objektiven Gesetzen seine Wirkungssphäre hat, sei es nun in der äusseren Welt oder in dem sie *sinnlich* anschauenden Menschen. Aber ein anderer Vorwurf scheint sich mir von selbst gegen Herder zu erheben: diese Theorie,[1]) nach welcher das unseren Sinnen Verwandte sich ihnen assimiliert, setzt schon eine innere Harmonie des Empfindenden und des Empfindbaren voraus, einen Begriff, der von Herder dogmatisch behauptet wird. Zum zweitenmal soll so dieser Begriff die Aesthetik Herders dort zusammenhalten, wo sie in Widerspruch gerät; das allgemeinmenschliche und das sinnlich-besondere Schöne, und innerhalb des letzteren das eigentlich objektive und das individuelle Element, sollen in der Harmonientheorie diejenige Einheit finden, welche durch ihre widersprechende Natur ausgeschlossen ist.

Aber lassen wir auch diese dogmatische Behauptung als Thatsache gelten — eine innere, feste Einheitlichkeit und strenge Konsequenz fehlt dennoch der Herderschen Aesthetik. Ist die Schönheit ein Ausdruck des individuellen Wohlseins, kann nur das „sich Vollkommene" „mir schön" sein (S. 103—104), ist die Schönheit „ausdrückend" in dem naturalistischen Sinne, in welchem Herder das Wort gebraucht,[2]) so wird ihre Bedeutung so sehr erweitert, dass es am Ende schwer fällt, ihr eine bestimmte Grenze zu ziehen; „sich vollkommen" ist ja die ganze Natur; die Natur selbst, ohne Beziehung auf den menschlichen Geist, ist folglich *immer schön;*[3]) das Hässliche existiert nicht. Wenn Herder auf der anderen Seite erklärt, schön sei nur dasjenige, was ***mir*** angenehm ist, was mir gefällt,[4]) so rettet er damit die Möglichkeit des Hässlichen, aber weil das letztere nur eine individuelle Grundlage, nur ein individuelles Kriterium hat, ist es auch so schwankend und unsicher, wie es uns in der Herder'schen Theorie des Hässlichen erscheint. Das Kriterium der Schönheit, als Ausdruck des Wohlseins, ist zu allgemein, so allgemein, dass es die ganze Natur umfasst, und das Kriterium

[1]) S. 30, 34, 40, 100.
[2]) S. 77, 115.
[3]) S. 79, 81, 85.
[4]) S. 78.

Digitized by Google

der Schönheit als individuelle Sympathie ist zu wenig allgemein, so dass es keine feste Formen mehr hat; es ist überhaupt kein zureichendes Kriterium.

So bricht die Herdersche Theorie der Schönheit auf beiden Enden in sich selbst zusammen; sie ist zu individuell, um eine allgemeine Theorie zu bilden, und sie ist zu verschwommen, um den besonderen Fall zu bestimmen. Auch die Harmonie kann diesem Fehler nicht abhelfen, denn sie kann im besten Fall erklären, wie diese beiden, scheinbar widersprechenden Erklärungen bei Herder neben einander ungestört stehen können, aber sie giebt ihnen nicht diejenige Wahrheit, welche ihnen fehlt. Beide Bestimmungen fassen das Schöne als Ausdruck der Vollkommenheit und des Wohlseins auf, sei es des Betrachtenden oder des Betrachteten; in beiden Fällen ist das Schöne *teleologisch;* die teleologische Betrachtung aber ist nur subjektiv zu gebrauchen, und kann eben daher dem Herderschen objektiven Schönen keine genügende Grundlage geben; andererseits aber ist das teleologische Prinzip überhaupt so sehr von dem rein ästhetischen entfernt, dass es, in die Aesthetik eingeführt, dieselbe als besondere Wissenschaft eher vernichten als begründen kann. Mit einem Worte: lassen wir auch die Herdersche Theorie der inneren Harmonie, des festen Zusammenhangs und der Einheitlichkeit der ganzen Natur zu (eine Bedingung, auf welcher seine ganze Aesthetik beruht), so fehlt es auch dann dem Herderschen Schönen an einer festen Definition, an einem allgemeinen, bleibenden Element und endlich an einem gültigen Kriterium.

Wenn aber seine Aesthetik im Vergleich mit ihrem jetzigen Zustand nicht mehr stichhaltig erscheint, so muss man doch nicht vergessen, dass im Verhältnis zu seiner Zeit diese seine Ansichten einen entschiedenen Fortschritt bedeuten. Im Widerspruch zur halb-metaphysischen trockenen Aesthetik eines Baumgarten und zum Formalismus der pseudoklassischen Richtung mit ihrer Vorherrschaft in der Litteratur erscheint der begeisterte Ruf Herders: „kehrt zur Natur und zu ihren natürlichen Aeusserungen zurück!“ wie eine erlösende Parole des heranbrechenden freien Zeitalters. Herders Fehler ist es freilich, dass er in diesem seinen Freiheitsdrang nicht Mass zu halten wusste, und in seiner Flucht vor trockenen Schulregeln in das andere

Digitized by Google

Extrem, der unbestimmten und verschwommenen Naturverherrlichung, geriet.

Wie hat aber *Kant* dieses Problem der Aesthetik gelöst? Die erste Schwierigkeit desselben, die Versöhnung der allgemeinen, absoluten und der besonderen, veränderlichen Schönheit, beseitigt er dadurch, dass er bloss die erste für das „reine Schöne" erklärt, während er die letztere als bloss ***sinnliche*** Erscheinung der ersteren betrachtet; indem ferner Kant das reine Schöne für ***apriorisch*** erklärt, und bloss das sinnliche an der Schönheit beteiligte Element für ***empirisch*** hält (entsprechend der Form und der Materie der Erkenntnis), löst er auch die zweite Schwierigkeit; dem eigentlich objektiven Element tritt jetzt nicht mehr das individuelle (wie bei Herder), sondern das ***rein subjektive*** entgegen; obgleich beide in jedem einzelnen Phänomen der Schönheit vertreten sind, so widersprechen sie doch nicht einander, weil einem jeden von ihnen eine gesonderte Stellung angewiesen ist; das absolute, unvergängliche, allgemein gültige Element des Schönen ist vollständig subjektiv, das individuellverschiedene, das vorübergehende und dem Zeit- und Volksgeschmack angepasste ist objektiv. So verbindet eigentlich Kant beide Seiten der Aesthetik, die absolut wissenschaftliche und die sinnlich künstlerische, nur dass er, um der Verwirrung beider zu entgehen, sie zunächst scharf absondert; sich selbst auf die Erörterung der ersten beschränkend, überlässt er die Behandlung der zweiten Künstlern vom Fach. Die „anhängende Schönheit" scheint mir nicht, wie Haym sich ausdrückt (Bd. II S. 701), „nur hinterher eine Beziehung des Schönheitsurteils zu der eigenen Bedeutung der Dinge herzustellen," sondern sie ist vielmehr für Kant eine von vorneherein feststehende Thatsache, welche eben daher seines Beweises weniger bedarf, als die „reine Schönheit".

Wenn Zimmermann, den Kantischen ästhetischen Subjektivismus bekämpfend, an die Stelle der Harmonie unserer Seelenkräfte, als Bedingung des Schönen, die Harmonie überhaupt stellt, wenn er überhaupt die inneren Verhältnisse unseres Geistes, auf welche Kant das Wesen der Schönheit zurückführt, durch objektive Urverhältnisse der Natur ersetzen will, so scheint mir dadurch die ganze Aesthetik in ihren dogmatischen, vorkritischen Zustand zurückgeführt zu werden, geschweige denn, dass durch diese Verwechslung der Kantischen Begriffe, subjektiv und

Digitized by Google

objektiv, die ganze Reform Kants rückgängig gemacht würde. Lässt man aber dem Kantischen ästhetischen Subjektivismus seine Geltung, wie es z. B. Lotze thut, so gelangt man mit ihm zu einem Schönen, welches seine Berechtigung weder in seiner Nützlichkeit, noch in seiner Annehmlichkeit, sondern nur in seiner von jedem äusserlichen Zwang unabhängigen Form hat, welches nicht an unsere individuell-egoistische, sondern nur an unsere subjektiv-ideale Bedürfnisse angepasst werden muss; daher ist auch das Kantische Schöne frei von jedem sinnlichen Interesse, aber auch von jedem begrifflichen Beurteilen; es ist vollständig unabhängig und in sich allein bedingt, aber zugleich steht es auch in höchster Uebereinstimmung mit unserem Subjekt, in ihm fliesst das Objektive und Subjektive zusammen, in ihm trifft unser Geist mit der Natur zusammen, das Schöne stellt diejenige *Einheit* wieder her, welche das ganze System auf dem Wege der Scheidung vorbereitet hat: „Die Urteilskraft giebt in Ansehung der Gegenstände eines so reinen Wohlgefallens ihr selbst das Gesetz, und sieht sich sowohl wegen dieser inneren Möglichkeit im Subjekte, als wegen der äusseren Möglichkeit einer damit übereinstimmenden Natur, auf etwas im Subjekte selbst und ausser ihm, was nicht Natur, auch nicht Freiheit, doch aber mit dem Grunde der letzteren, nämlich dem Uebersinnlichen verknüpft ist, bezogen, in welchem das *theoretische* Vermögen mit dem *praktischen* auf gemeinschaftliche und unbekannte Art zur Einheit verbunden ist". (Urteilskraft, S. 255.)

So kommen die überall scharf gesonderten Begriffe des Wahren und Guten im Schönen wieder zusammen, und bilden nun eine Einheit, die nicht dogmatisch behauptet wird, sondern als bewiesene Thatsache dasteht.

Den entgegengesetzten Weg nimmt Herder; nachdem er in seinem ganzen System den Widerspruch unserer theoretischen Erkenntnisse und unserer praktischen Ideale geläugnet, nachdem er in seiner ganzen geistigen Thätigkeit nach der Einheit des Wissens und des Wollens gestrebt hat, will er nun jetzt zu der dogmatisch behaupteten Einheit des Wahren und Guten noch ein drittes Element hinzufügen — das Schöne; aber weil diese Einheit nur dogmatisch behauptet wird, ist sie auch so künstlich, so äusserlich und unzusammenhängend; Herders

Digitized by Google

auf das Wahre und Gute zurückgehende „ausdrückende Schöne“ (S. 322) ist viel weniger rein ästhetisch, als die von ihm angefochtene (S. 318) Kantische „Schönheit, als Symbol der Sittlichkeit betrachtet“: denn in letzterer ist das Symbol nur subjektiv zu nehmen, während bei Herder der Zusammenhang ein wirklicher, ein objektiver sein soll — mithin ein solcher, welcher nicht bewiesen, sondern nur dogmatisch behauptet werden kann.

Bei seiner unklaren Auffassung des Schönen gelangt Herder auch nicht zu einer in sich gerundeten Kunsttheorie; es ist der Philosoph und nicht der Künstler, welcher der Kunst eine unabhängige, von der Wissenschaft und dem Handwerk gesonderte Stellung anweist.[1]) Und wenn Kant diese Unabhängigkeit der Kunst in seinem Begriff des freien, „künstlerischen Spiels“ ausdrückt, so entgeht er dadurch gleichzeitig den beiden Gefahren, welchen die Kunst so oft erliegt: der Trivialität der nüchternen realistischen Nachahmung der Wirklichkeit und der Geflissentlichkeit der ideenvollen Reflexion: zwei Extreme, welche beide in der Herderschen Kunsttheorie einander gegenüberstehen. In der Polemik gegen das Kantische, von ihm missverstandene „Spiel“,[2]) fordert er einen ernsten, sittlich bessernden, Ideengehalt; zugleich aber fühlt er das Unpoetische dieser Forderung, und sucht sie zu mildern, indem er andererseits eine leichte angenehme Darstellung der Begebenheiten fordert, indem er dem Künstler vorschreibt, „mit unseren Gedanken und Leidenschaften zu *spielen,* sie zu erregen, festzuhalten, zu verwandeln und verschwinden zu lassen“ — mit anderen Worten, er gestattet der Kunst ein absichtliches Spielen zu egoistischen Zwecken — er verfällt selbst in die Trivialität, welche er Kant zuschreibt.[3])

Uebersetzt man beide Kunsttheorien ins Praktische, so findet man in Kant den Theoretiker der klassischen Zeit, in Herder denjenigen der Sturm- und Drangperiode: während das Kantische „reine Schöne“ seinen Ausdruck in den form-

---

[1]) S. 125, 301.

[2]) S. 141, 144, 158.

[3]) S. 153.

Digitized by Google

vollendeten Kunstwerken der Klassiker fand, gelangte weder die Theorie Herders, noch die dichterische Praxis der Stürmer und Dränger zur künstlerischen Verschmelzung von Form und Inhalt: die erstere blieb derb realistisch, während der letztere sich in weichliche Sentimentalität und übertriebene Phantasterei verlor. Man könnte Herders Theorie mit jeder naturalistischen Richtung überhaupt in Beziehung bringen, auch mit dem modernen Naturalismus, welcher alle seine, an sich ideale, Probleme auf so nüchterne, unpoetische und derb-realistische Art löst. Noch in einem anderen Punkt nähert sich der Kunst-Naturalismus der Herderschen Theorie: beide streben danach, die menschliche Persönlichkeit zum vollen Ausdruck zu bringen, der Individualität zu ihren Rechten zu verhelfen, wenn es auch auf Kosten der ganzen Menschheit und der allgemeinen Ordnung geschehen sollte.

So ist es auch in der Aesthetik nicht der Fachmann Herder, sondern der Philosoph Kant, welcher unverrückbare, feste und absolute Regeln aufstellt, und so für die theoretische Entwicklung der Kunst von Bedeutung ist. Herders Verdienst hingegen ist sein unmittelbarer Einfluss auf den praktischen Fortschritt der Kunst, die tiefgehende Wirkung, welche seine *genetische* Methode in der Kunst hervorgebracht hat; wie auf allen Gebieten, so ist auch in der Aesthetik der beste Gedanke Herders der des naturgemässen Werdens. Die vergleichende Litteraturgeschichte, die germanische Philologie, die Forschung auf dem Gebiet der Volkspoesie — alle diese Zweige der Wissenschaft gehen im wesentlichen auf Herder zurück; man braucht sich nur an die Bedeutung der von ihm angeregten Shakespeare-, Ossian- und Homerstudien, an seine Wirkung auf den jungen Gœthe, an den Einfluss der Volksliedersammlungen, zu erinnern, um Herders Bedeutung für die historische Entwicklung der Kunst und vor allem der Litteratur zu begreifen. Brachte Kant eine Reform auf dem theoretischen Gebiet, so wirkte Herder auf die angewandte Kunst; stellte der erstere absolute Regeln auf, so wies der letztere auf das Historisch-Individuelle hin. Unwillkürlich erinnert uns diese Parallele an den anderen, rein litterarischen Gegner, Herders an Lessing: auch dieser hatte seine Stellung mehr auf dem

Digitized by Google

theoretischen Gebiete, und auch er verhielt sich zu Herder, wie sich die absoluten Kunstformen und Regeln zu den wandelbaren, individuell bedingten Kunstrichtungen verhalten; und wie Herder und Lessing einander nicht ausschliessen, sondern im Gegenteil ergänzen und vervollkommnen, so ergänzen sich auch Herder und Kant, wenigstens in ihren wahren Behauptungen, und bilden zusammen eine vollkommene Einheit, die nur klarer hervortritt, nachdem wir sie beide gesondert und geschieden haben.

7. Schluss.

Für die *Beziehungen* Herders zu Kant war die Ansicht des ersteren massgebend, dass er ein Philosoph der Wirklichkeit, der Natur, sein Gegner aber ein Philosoph des grübelnden Witzes, der Schulmetaphysik sei; wie sehr aber auch Herder selbst davon überzeugt war, für uns verhält sich die Sache, nachdem wir die beiden Weltanschauungen einander gegenübergestellt haben, ganz umgekehrt. Kant und nicht Herder sieht die Wirklichkeit mit unvoreingenommenem, freiem Blick; Herder hingegen idealisiert sie und interpretiert in sie sein eigenes *Ich;* es gelingt ihm dadurch, seine ganze Persönlichkeit in seiner Weltanschauung zum vollen Ausdruck zu bringen, aber dafür gelangt er nicht, wie Kant, zum klaren Einblick in die thatsächliche Welt. Dass das wirkliche Verhältnis der beiden Denker demjenigen entgegengesetzt ist, welches sich Herder vorstellte, dass die Schuld, welche er seinem Gegner zuschrieb, in Wirklichkeit auf ihm selbst lastet, bringt eine tragische Ironie mit sich, welche um so mehr unser Mitleid mit Herder hervorruft, als er selbst seiner Sache vollständig sicher war.

Der Kriticismus war ein harter Prüfstein für Herder; wo sein eigenes System nicht fest genug war, wo es in sich selbst die Keime des Verfalls trug, da erlag es dem strengen, klaren Gedanken Kants. Dieser hat selbst mit seiner Recension der „Ideen“ den ersten Schritt zu diesem Prüfen gethan, und Herder hat dasselbe vollendet, indem er in seiner Polemik gegen Kant die schwachen Seiten seiner eigenen Theorie blossgelegt hat. Die nähere Betrachtung beider Denker hat uns gezeigt, wie nur die falschen Aeusserungen Herders Kant wider-

Digitized by Google

sprechen, während der gesunde Kern seiner Gedanken den letzteren nur ergänzt; seine dynamische Weltanschauung, sein ästhetisch ausgebildetes Gefühl, nur in reinere Formen gegossen, von jeder Stockung, die seine Persönlichkeit mit sich brachte, befreit, stehen dem Kriticismus ergänzend zur Seite. Auch für Kant scheint diese Polemik ein Prüfstein zu sein, aber an diesem bricht nicht der Kriticismus selbst zusammen, sondern nur klarer wird es, zu welchen Missverständnissen und Missbräuchen derselbe führen kann; die gleichen Vorwürfe erhoben sich auch später, entweder gegen Kant selbst von solchen, die wegen ihrer Geistesverschiedenheit Kant nicht verstehen konnten, oder aber gegen solche, die sein System weiterzuführen dachten und es nur verschlimmbesserten. Auf allen Gebieten hat der Kantische Kriticismus unstreitig einen theoretischen Vorzug vor dem naiven Realismus Herders. Das systematische, konsequente Denken war überhaupt nicht der Vorzug Herders. Vielleicht weil er nicht so sehr nach der reinen Erkenntnis, als nach geistiger Befriedigung und innerer Ruhe strebte, störte ihn der Widerspruch des Ideals und der Wirklichkeit nicht; er erhob in seiner poetisch-religiösen Phantasie die Wirklichkeit eigenmächtig zum Ideal; sie beide versöhnten sich in seinem naiven Realismus; Welt und Bewusstsein erscheinen bei ihm als eine unklare und verschwommene Einheit.

Kant hingegen sonderte beide; er durchschnitt die verworrene Einheit wie einen gordischen Knoten, und stellte als höchstes Ziel der Wissenschaft das ewige Streben nach einer inneren und harmonischen Einheit der beiden Teile auf. Inzwischen entwarf Herder eine prophetische Zeichnung dieser Einheit; er streute fruchtbare Samen in den Boden, welchen sein Gegner vorbereitet hatte. Ohne ein geschlossenes System aufzustellen, warf Herder nur einzelne Gedanken hin und bahnte ihnen durch öftere Wiederholung den Weg, so dass sie später, in unserem Jahrhundert, bereichert wieder auftreten konnten. Während Kant selbst mit schöpferischer Hand sein grosses Werk zu Ende brachte und die Wissenschaft in neue Bahnen führte, war es die Aufgabe Herders, erzieherisch auf seine Mitwelt zu wirken, allen Bestrebungen seines Zeitalters den Stempel der Humanität aufzudrücken und in seinen Zeitgenossen, einem Gœthe und einem

Digitized by Google

Alexander von Humboldt, die Begeisterung für die Forschung zu wecken.

Während Kants grosses philosophisches System in *theoretischer* Hinsicht kaum verbessert werden kann, werden Herders Gedanken immer weitergeführt werden, ohne dass das Ganze darunter litte. Herder selbst hat seine Arbeit zu keinem Abschluss gebracht, aber sein Beispiel des rastlosen Suchens und Forschens, seine für das Ideal und für die Wahrheit begeisterte Rede spornte andere zur Vollendung seiner Arbeit an. Wenn auch Herder weder ein direkter Vorläufer Darwins und Hæckels, noch ein Begründer der modernen Entwicklungslehre genannt werden kann, so ist er doch der Erzieher einer realistischen, naturforschenden Generation. Zu Herders Zeiten waren die Gedanken vom ewigen Werden, von der allmählichen Entwicklung sogar in der naiven Form, in welcher er sie ausgesprochen hat, etwas ganz Neues, Unerhörtes, etwas, wofür viele Lanzen gebrochen werden mussten, bevor es Eingang fand. Die erste Lanze brach Herder; zwar war sein Erfolg nicht vollständig, aber seinen Nachfolgern war es schon leichter, den von ihm gebahnten Weg zu gehen. Herder that den ersten Schritt zum Anbau der neuen Wissenschaft, aber in den alten hergebrachten Traditionen befangen, stand er noch nicht fest auf dem unbebauten Boden. Dem ersten Schritt aber folgten andere; man eroberte am Ende das Gebiet, welches der naive Realist des vorigen Jahrhunderts ahnend vorausgesehen, aber zu früh sich im Besitz desselben geglaubt hatte.

Wurde Kants grosses theoretisches Gebäude in seinem eigenen Geiste ausgeführt, so konnte Herder die von ihm angebahnte Richtung nicht selbst abschliessen, denn in einer Theorie, die so sehr viel Erfahrung und Kenntnisse, wie die Entwicklungslehre, fordert, kann unmöglich das Wissen und Können *eines* Menschen ausreichen; da müssen sich viele Menschenkräfte erproben, viele Hände müssen angelegt werden, viele Generationen müssen die Wahrheit der neuen Lehre, die Standhaftigkeit des neuen Baues erproben, bis endlich das Ganze in seiner abgeschlossenen Vollkommenheit und Dauerhaftigkeit dasteht. Dafür aber hat auch die empirische Richtung, welcher Herder angehört, den Vorzug, dass sie in ihrer nunmehrigen

Digitized by Google

Ausbildung allgemeine Anerkennung geniesst, so dass sogar der Wert und die Richtigkeit der rein spekulativen Theorie Kants daran gemessen wird, inwiefern dieselbe mit dem Entwickelungsgedanken im Einklang steht. Im Laufe der Zeit wurden die Rollen gewechselt: unterlag erst der Vorläufer der Entwickelungslehre Herder dem freien abstrakten Gedanken des Begründers des Kriticismus, so wird jetzt umgekehrt Kant vom Standpunkt der ausgebildeten Entwicklungslehre beurteilt.

Digitized by Google

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band II.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Der Zusammenhang
von
Willensfreiheit, Gewissen, Belohnung und Strafe.

Von
Dr. J. I. Niemirower.

Bern.
Verlag von A. Siebert.
1896.

Digitized by Google

Druck von Steiger & Cie., Thunstrasse 6, Bern.

Digitized by Google

Einleitung.

§ 1. Der indirekte Beweis für die Willensfreiheit.

Willensfreiheit, Gewissen, Belohnung und Strafe werden allgemein in Verbindung mit einander behandelt. Wer, die Natur des Willens betrachtend, sich die Frage vorlegt, ob der menschliche Wille frei sei, untersucht oft auch die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Willensäusserungen. Wer andererseits das Wesen des Gewissens, der Belohnung und Strafe einer kritischen Betrachtung unterwirft, dehnt zumeist seine Untersuchungen auch auf die Beschaffenheit seines Willens aus, dessen Kundgebungen den Gegenstand der Verantwortlichkeit bilden. Wie die Würdigung eines Gegenstandes dessen genaue Kenntnis voraussetzt, setzt natürlich jede Wertschätzung menschlicher Willenshandlungen die Kenntnis und Erkenntnis der Natur des Wollens, also auch die Entscheidung für oder gegen die Lehre der Willensfreiheit voraus. Willensfreiheit und Verantwortlichkeit werden daher in Beziehung zu einander gebracht und zwar wird Willensfreiheit als die Voraussetzung der Verantwortlichkeit, des Rechts und der Pflicht dem Menschen für sein uns gefallendes Thun und Lassen, Lust und für sein uns missfallendes Unlust zuzufügen allgemein angesehen und als die Grundbedingung jeder wahren Erkenntnis des Gewissensphänomens, der inneren Belohnung und Strafe, betrachtet. Ohne Willensfreiheit keine Verantwortlichkeit, wird von vielen Denkern mit kategorischer Sicherheit behauptet. Vermag der Mensch nach *freiem* Entschluss zu wollen

Digitized by Google

und zu handeln, d. h. zwischen contradiktorischen Gegensätzen aus eigener Machtvollkommenheit zu wählen, dann mag er die Folgen seiner Wahl tragen; wird er aber durch gegebene Causalreihen zu einem bestimmten Wollen und Handeln genötigt, dann fehlt jedes Recht zur Bestrafung für böse Handlungen und jeder Grund zur Belohnung für gute, wie auch jeder Anlass zur Selbstbelohnung und Selbstbestrafung durch das Gewissen. Nun ist aber Belohnung und Strafe seit Alters her üblich, fast bei allen Völkern in irgend welcher Form üblich, so dass man sie nicht ganz hinwegdenken kann, ihre Berechtigung nicht zu leugnen *vermag* — Argumentum e consensu gentium — folglich gilt auch ihre Voraussetzung — die Willensfreiheit. Will man der Sanktion der üblichen Belohnung und Strafe seitens der Jahrtausende keine Bedeutung beilegen, ist man gegen das Autoritätsprinzip, auf dem allein eine solche Sanktion beruht, dann kann man noch immer nicht den Begriff der Verantwortlichkeit und seine Voraussetzung, die Willensfreiheit, fallen lassen, denn es giebt eine Sanktion der Belohnung und Strafe, die jedem gelten muss, — die Sanktion des Gewissens. Selbstzufriedenheit und Reue, diese Thatsachen der innern, unmittelbaren Erfahrung, bezeugen die Berechtigung der Strafe und die Verpflichtung zur Belohnung bezeugen indirekt die Freiheit des menschlichen Willens. *Der Mensch ist frei, denn er fühlt sich verantwortlich für seine Handlungen.* Der Ausgangspunkt des Beweises für die Willensfreiheit ist nun — das Bewusstsein [1]) der Verantwortlichkeit.

Direkt an das Bewusstsein der Freiheit anzuknüpfen, wie Hegel [2]) empfiehlt, ist wohl bequemer und einfacher, aber nicht richtiger; denn nach dem gegenwärtigen Stande des Problems wird im Bewusstsein der Freiheit ein Zeugnis und Erzeugnis der physischen Freiheit, der Freiheit des Thuns, aber *nicht der metaphysischen Freiheit, der Freiheit des Wollens* gesehen. [3]) Die Freiheit des Willens wird — zumeist indirekt — aus der Thatsache der Verantwortlichkeit zu ermitteln gesucht. Dieser

[1]) Siehe Eduard v. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, S. 458. „Dasjenige Phänomen, welches am meisten zur Stütze des Indeterminismus herangezogen wird, ist die Verantwortlichkeit.

[2]) Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 4.

[3]) S. Kap. 1, § 3.

Digitized by Google

indirekte Beweis spielt in der Geschichte des Freiheitsproblems — von der *griechischen* Philosophie an bis auf die neueste — eine grosse Rolle.[1])

§ 2. Willensfreiheit als Voraussetzung der Verantwortlichkeit in der Philosophie Griechenlands.

Schon Aristoteles[2]) machte die Möglichkeit der Gesetzgebung, der Belohnung und Strafe von der Annahme abhängig, dass wir selbst die Urheber unserer Ueberzeugung sind. Dieses Abhängigkeitsverhältnis der Verantwortlichkeit leugneten auch die Stoiker[3]) nicht ganz, weshalb sie sich ersichtlich grosse Mühe gaben, den Begriff der sittlichen Zurechnung mit ihrem Determinismus, der aus ihrem Pantheismus unbedingt folgt,[4]) in Einklang zu bringen. Besonders Chrysippus[5]) war bestrebt, die Möglichkeit der moralischen Verantwortlichkeit auch nach dem Determinismus zu wahren; anscheinend hielt er die Beseitigung des indirekten Beweises der Freiheit für ein wesentliches Moment des Problems. Dieser indirekte Beweis, die Rücksicht auf die nach dem Determinismus bedrohte Verantwortlichkeit, fiel auch für den Gegner der Stoa, für Epikur[6]) schwer ins Gewicht zu Gunsten der Willensfreiheit. — Im allgemeinen drangen jedoch die alten Griechen kaum in die Tiefen des Problems der Willensfreiheit ein. Wie sie sich an die Erklärung der Natur heranwagten, ohne vorher die Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens, die Natur der Erkenntnis genauer zu untersuchen, so gingen sie auch an die Lösung ethischer Fragen, an die Feststellung praktischer Weisheitsregeln, sittlicher Lebensprinzipien, ohne die

---

[1]) Die Untersuchung, die ich anstelle, erheischt keine Darstellung der *Geschichte* des indirekten Beweises für die Willensfreiheit, so dass ich mich auf eine Darlegung der Bedeutung dieses Beweises bei *tonangebenden* Philosophen der alten, neuen und neuesten Epoche beschränken darf.

[2]) Siehe Zeller, Eduard, Philosophie der Griechen. 3. Aufl. Bd. 2, 2. S. 587—591.

[3]) Siehe Zeller a. a. O., Bd. 3, 1, S. 160—168.

[4]) Ebendas. S. 162. „Der Determinismus des stoischen Systems ist die unmittelbare Folge seines Pantheismus."

[5]) Ebendas., Bd. 3, 1, S. 167.

[6]) Ebendas., S. 424.

Digitized by Google

Natur des Willens gründlich zu analysieren. Erst in den letzten Perioden der griechischen Philosophie begann man — wie in erkenntnistheoretischer Hinsicht, so auch in psychologisch-ethischer — nach dem Warum des Warum zu fragen, das Vermögen des Willens zu zergliedern. Ich hebe die Oberflächlichkeit der Griechen in diesem Punkte hervor, um Hartmann zu begegnen, nach welchem [1]) die Griechen den klassischen Beweis für die Vereinbarkeit von Determinismus und Verantwortlichkeit geliefert haben. Der Umstand, dass sich bei den Hellenen ein intensives Gefühl innerer Verantwortlichkeit vereint mit dem Bewusstsein einer unerbittlichen Notwendigkeit und Prädetermination des eigenen Handelns vorfindet, widerlegt nach Hartmann den indirekten Beweis für die Willensfreiheit, würde aber, wie ich glaube, denselben *erst dann* widerlegen können, wenn sich die Griechen der ganzen Tragweite des Problems der Freiheit bewusst worden wären und dennoch die Annahme der Unfreiheit des Willens in Einklang mit dem Bewusstsein der Verantwortlichkeit gezeigt hätten — was jedoch nicht der Fall ist, da sie bloss die Oberfläche des Problems gestreift und sich noch dazu oder gerade deswegen in Widersprüchen verstrickt haben. Selbst bei Plato finden sich offenbare Widersprüche [2]) und selbst Aristoteles *berührte* bloss die Frage der moralischen Freiheit. [3]) In der Zeit der Stoa aber, in der die Tiefe und Tragweite des Problems erkannt wurde, fühlte man thatsächlich den Gegensatz von Determinismus und Verantwortlichkeit, so dass man sich alle Mühe gab, auf künstliche Weise die Kluft, die die fraglichen Begriffe trennt, zu überbrücken. Kurz, man darf die Griechen nicht als Zeugen in der Frage der Willensfreiheit anrufen, weil bei ihnen viel zu wenig Klarheit in Bezug auf diese Frage herrschte, weil die Tiefe des Problems der Willensfreiheit und die Weite seiner Konsequenzen *erst* in der letzten Periode der eigentlich griechischen Philosophie und in der Neuzeit voll und ganz erkannt wurde.

[1]) A. a. O. S. 407.

[2]) Siehe Ludwig Stein, Archiv für die Geschichte der Philosophie. Bd. 2, S. 200.

[3]) Siehe Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik, S. 64, in der Gesamtausgabe. Leipzig 1891.

Digitized by Google

§ 3. Willensfreiheit als Voraussetzung der Verantwortlichkeit in der neuen und neuesten Philosophie.

Die Neuzeit machte ernst — wie mit den Grundfragen der Erkenntnis, mit der Wissenschaft des Wissens, so auch mit der Grundfrage der Ethik — mit dem Problem der Willensfreiheit und wieder nimmt der indirekte Beweis eine hohe Stellung ein im Reiche der Beweise für die Freiheit des menschlichen Wollens. Es genügt bloss einen Ausspruch des Descartes anzuführen, des Vaters der neuen Philosophie, unter dessen Zeichen die Philosophen der Neuzeit mehr oder weniger standen. Descartes sagt[1]) — „damit" — mit der Willensfreiheit — „ist er" — der Mensch nämlich — „gewissermassen der Urheber seiner Handlungen ***und kann deshalb gelobt werden.*** Denn die Automaten lobt man nicht wegen der genauen Ausführung aller Bewegungen, auf die sie eingerichtet sind, aber man lobt ihren Werkmeister wegen der genauen Verfertigung derselben, ***weil er dies nicht notwendig, sondern freiwillig vollführt hat.***" Diese Annahme, dass Lob, Zurechnung, Verantwortlichkeit nur auf Wesen, die „durch[2]) ihren Willen, d. h. frei handeln," bezogen werden können, diese Annahme, die *für* die Lehre der Willensfreiheit geltend gemacht wurde und wird, durchzieht die ganze Geschichte des Problems der menschlichen Freiheit in der Neuzeit, wird bekanntlich von Kant betont, wirkte auch bei Schopenhauer und veranlasste[3]) ihn zur Konstruierung eines mehr künstlichen Begriffs der Freiheit, nachdem er seine Untersuchung mit den Worten schliesst:[4]) „Alles was geschieht vom Grössten bis zum Kleinsten geschieht notwendig." Quid quid fit, necessario fit. Bei Kant[5]) kommt allerdings seine kategorisch-absolute Auffassung der Vergeltung und bei Schopenhauer seine verhimmelnde Ueberschätzung des Willens, der ihm das Eins und Alles ist, in Betracht, aber auch Denker, die von Schopenhauer völlig und von Kant zum grossen Teil unabhängig sind, sehen eine Gefahr für den Begriff der Verantwortlichkeit in der Leugnung der Willensfreiheit. So meint

---

[1]) Die Prinzipien der Philosophie, I. Teil, § 37.
[2]) Ebendas.
[3]) Die beiden Grundpr. a. a. O. S. 93.
[4]) Ebendas., S. 60.
[5]) Siehe Kap. 1, §§ 11, 12.

Digitized by Google

Zeller,[1]) das Haupt der historischen Schule, dass die gleiche Schwierigkeit jede deterministische Ansicht gedrückt hat: den sittlichen Anforderungen gerecht zu werden und die Möglichkeit der sittlichen Zurechnung zu wahren. Aehnlich diesem Ausspruche des Klassikers der Philosophiegeschichte Griechenlands äussert sich Kuno Fischer,[2]) der Klassiker der neuen Philosophiegeschichte: „Entweder man verneint alles Recht zu einer moralischen Wertbestimmung, alle Verschuldung des moralischen Unwertes, die Thatsache desjenigen Bewusstseins, welches Gewissen heisst oder man muss die aufgeworfene Frage bejahen.“ In demselben Fahrwasser bewegt sich der ideale Realist v. Kirchmann, indem er sagt:[3]) „Im Leben wird diese Freiheit des Willens nicht bezweifelt und das bürgerliche wie das Strafrecht ist auf Voraussetzung derselben errichtet. Nur *freie* Handlungen begründen Verbindlichkeiten, nur *freie* Handlungen werden bestraft. Auch die Reue, die Gewissensbisse, die Busse im Moralischen ruhen auf diesem Begriffe der Freiheit.“ Noch deutlicher äussert sich Herrmann Ulrici, ein Vertreter des Idealismus, des Neufichteanismus. In aller Entschiedenheit meint er:[4]) „dass mit der Freiheit des Willens, mit der Möglichkeit sich anders zu entschliessen, zugleich alle Verantwortlichkeit des Menschen für sein Thun und Lassen, wie überhaupt alles ethische Verhalten, aller Unterschied zwischen Recht und Unrecht, Gut und Böse, Tugend und Laster, hinwegfällt.“ Als Repräsentant der Juristen mag hier noch Rümmelin[5]) genannt werden, nach welchem[6]) alle Strafgesetze — indeterministisch sind. Wie er glaubt, kann[7]) man sich nicht nach dem Determinismus die bürgerliche Strafe erklären, denn[8]) wie kann man strafen für ein unvermeidliches Thun?[9]) Der Determinismus muss sich wenden und drehen, darauf eine Antwort

---

[1]) Philosophie der Griechen. Bd. 3, 1. S. 164.

[2]) Ueber das Problem der menschlichen Freiheit. Festrede. Heidelberg 1875. S. 26.

[3]) Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral. 2. Aufl. Berlin 1873. S. 81, 82.

[4]) Gott und der Mensch, I. Leipzig 1874. S. 7, 8.

[5]) Reden und Aufsätze. Neue Folge. Freiburg und Tübingen 1881.

[6]) S. 44.

[7]) Siehe S. 58—60.

[8]) S. 46.

[9]) Ebendas., siehe auch S. 49.

Digitized by Google

zu geben und eine andere als eine gesuchte und künstliche Deutung ist auch kaum denkbar.“ — Diese Aeusserungen hervorragender Denker, die leicht vermehrt werden können, zeigen zur Genüge, mit welcher Bestimmtheit die Willensfreiheit als die Voraussetzung der innern und äussern Verantwortlichkeit betrachtet wird.

§ 4. Die Betrachtung der Willensfreiheit für die Voraussetzung der Verantwortlichkeit als Hindernis einer wirklichen Lösung des Freiheitsproblems.

Die Gleichsetzung von Unfreiheit des Willens mit Freiheit von jeder Verantwortlichkeit, diese Gleichsetzung, deren Berechtigung untersucht werden wird, ist, wie mir scheint, ein Hemmschuh der Entwicklung des Freiheitsproblems gewesen, ein Hindernis einer wahren Lösung, gleichsam einer Auflösung des Problems. Denn der Umstand, dass man Verneinung der Willensfreiheit mit Abschaffung der allgemein üblichen und seitens des Gewissens sanktionierten Belohnung und Strafe identifizierte und dann natürlich einen Schritt weiter gehend, der Aufhebung der Sittlichkeit gleich stellte, machte und macht zum Teil eine objektive, völlig unparteiische Behandlung der Frage unmöglich. Die tiefsittliche Befürchtung, durch diese Frage die Grundlagen der Sittlichkeit zu erschüttern, muss zu allen Zeiten auf den Denker, der sie behandelt, beengend und beklemmend wirken und seinen Gedankenstrom hemmen und dämmen. Das die Untersuchung der Frage begleitende Gefühl mit geistigem Dynamit zu spielen, sich auf einem geistigen Vulkan zu bewegen, eine Frage zu behandeln, deren Lösung gefährliche, umstürzlerische Folgen für die Sittlichkeit haben kann, eine Umwertung oder richtiger *Un*wertung aller sittlichen Werte, eine Vernichtung aller moralisch-rechtlichen Begriffe herbeizuführen vermag — dieses Gefühl beeinflusst das Denken, bestimmt die Stellungnahme zum Problem und die Interessen der Sittlichkeit *bestechen* zu Gunsten der Willensfreiheit. In Bezug auf Sokrates sagt Ludwig Stein,[1]) dass bei ihm das religiös-sittliche Interesse zuweilen so entschieden vorwog, dass darunter die rein philosophische Seite der behandelten Probleme leiden musste. Bezüglich des Problems

[1]) Archiv a. a. O., Bd. 2, S. 199.

Digitized by Google

der Willensfreiheit lässt sich dasselbe von vielen Philosophen behaupten. Wie der Theologe es zumeist bloss zu einer Philosophie zweiten Ranges bringt, weil er nicht voraussetzungs- und rücksichtslos an die Frage herantritt, sondern vielmehr mit einer gewissen Bangigkeit irgendwie mit der Bibel in Konflikt zu geraten und einen Streit zwischen seinem Bekenntnis und seiner Erkenntnis, zwischen seinem Verstande und seinem Herzen herauf zu beschwören, so lange an seinem Denkstoffe herumarbeitet — unbedingt nach bestem Wissen und Gewissen — bis sein Geist das zu bestätigen scheint, was sein Gefühl längst geahnt hat, kurz, wie der Theologe seiner religiösen Interessen wegen mit Voreingenommenheit philosophiert, so philosophiert oft auch der Philosoph in Bezug auf das Problem der Willensfreiheit — unter dem Einflusse seiner sittlichen Interessen und voreingenommen für die Willensfreiheit, die ihm als die Grundlage jeder ethischen Verantwortlichkeit, der Begriffe Gut und Böse u. s. w. gilt. Denn gewöhnlich steht der Mensch nicht jenseits von Gut und Böse und ist nicht in der Lage, mit der genialen Kälte eines Nietzsche[1]) die brennendsten Probleme der Ethik zu behandeln, sondern ist bemüht, mehr unbewusst — durch die Wärme der Begeisterung für die in Frage stehenden Ideen und Ideale der Sittlichkeit betäubt — die ihm teuern Begriffe irgendwie, sei es durch Kunstmittel, zu retten. Es erscheint mir daher nicht als „seltsam", wie es Herbart[2]) erscheint, dass Jakobi und andere sich anstrengen, „die Lehre von der Freiheit zu behaupten und sich selbst, trotz aller Gegengründe, die sie kennen, davon zu überreden"; denn diese Thatsache erklärt sich aus der herrschenden Besorgnis, durch die Leugnung der Willensfreiheit der Sittlichkeit einen Stoss zu versetzen.

§ 5. Die Willensfreiheit als Privilegium des Menschen.

Die ausgeführte Auffassung der Willensfreiheit als die Basis der Verantwortlichkeit und der Sittlichkeit überhaupt bestärkt die Annahme, dass die menschliche Freiheit ein Privilegium des

[1]) Uebrigens herrscht auch bei Nietzsche keine Kälte der Objektivität vor, sondern vielmehr — um der Wahrheit die Ehre zu geben — die Glut und Wut, aber auch ein gewisse Poesie der Immoralität.

[2]) Briefe an Karl Griepenkerl in der Gesamtausgabe. Leipzig 1851. Bd. 9. Seite 119.

Digitized by Google

Menschen sei, weshalb man die Freiheit mit *der* Energie verteidigt, mit der man angefochtene Vorrechte zu verteidigen pflegt. Dass die Freiheit als Adelsbrief der Menschheit angesehen wird, dass Gefühlsmomente bei der Behandlung der Freiheit mitspielen, kann durch Anhäufung diesbezüglicher Aussprüche leicht erhärtet werden; ich begnüge mich jedoch mit der Anführung dreier Beispiele aus dem Altertum, der Neuzeit und der neuesten Zeit. Am Ausgange des Altertums preisen der Neuplatoniker Plotinus und der Cyniker Oenomaus[1]) die Willensfreiheit als das Steuer und die Grundlage des menschlichen Lebens. Ohne dieselbe, heisst es bei Plotinus,[2]) wären wir keine Menschen, sondern von aussen bewegte Teile des Weltganzen. — In der Neuzeit singt Jakobi das Hohelied der Willensfreiheit. „Ohne Freiheit," erklärt er,[3]) „wäre keine wahre Achtung, Bewunderung, Dankbarkeit und Liebe möglich, wäre alles, was den Menschen adelt und erhebt, das Wahre, Schöne und Gute nur Täuschung, Lug und Betrug;" und er schliesst[4]) seine Betrachtung über die Willensfreiheit — höchst bezeichnend — mit dem Worte: „Ziehe die Schuhe aus, denn hier ist ein heiliges Land." Nicht weniger pathetisch ist in der Gegenwart Hugo Sommer, der in dem Geiste Lotzes das Problem zu lösen sucht. Folgende Sätze aus seiner Abhandlung mögen hier beigefügt werden als Beweis, dass auch in der Jetztzeit Gemütsausbrüche bei der Behandlung des Freiheitsproblems sich geltend machen.[5]) „Gross und bewundernswert ist in der That diese im Prinzip unüberwindliche Kraft des freien Willens. Nichts in der Welt kann den freien Willen des Menschen brechen, der fest und treu auf seinen Entschlüssen beharrt, keine Drohungen, keine Verlockungen, keine Marter, selbst nicht die Schrecken des Todes." Ja, Sommer meint sogar,[6]) „dass die Thatsachen, die für die Willensfreiheit sprechen, nicht durch theoretische Gründe begreiflich gemacht werden können; denn ihr Gewicht beruht allein auf gefühls-

[1]) Zeller, Philosophie der Griechen. Bd. 3, 1. S. 770.
[2]) Ebendas., Bd. 3, 2., S. 585–587.
[3]) Siehe Jakobis sämtliche Werke, Bd. 2, S. 320–323; Bd. 4, S. 29, 30.
[4]) Ebendas., Bd. 2, S. 323.
[5]) Ueber das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit. 2. Aufl. Berlin 1888. S. 18.
[6]) Ebendas., S. 19.

Digitized by Google

mässiger Wertschätzung.“ Dieser Umstand nun, dass viele sich auf einem teils heiligen, teils gefährlichen Boden zu bewegen glaubten bei der Betrachtung der Freiheitsfrage, trägt zur Erklärung der Inkonsequenzen [1]) bei, die sich hervorragende Denker der Annahme der Willensfreiheit zu Liebe zu Schulden kommen

[1]) So lassen sich die Neuplatoniker (s. Zeller, Philosophie der Griechen; Plotin, Bd. 3, 2., S. 385–387: Porphyr, ebendas. S. 634; Jamblich, ebendas. S. 710; Hierokles, ebendas. S. 756; Syzian, ebendas. S. 773; Proklus, ebendas. S. 813; Boethius, ebend. S. 862) eine Inkonsequenz zu Schulden kommen durch ihre Anerkennung zur Willensfreiheit, denn aus ihrem Praedeterminismus, aus ihrer Lehre, dass das ganze irdische Dasein ein Nachspiel oder eine Wiederholung eines überirdischen Seins ist und so durch diese Präexistenz bestimmt wird, lässt sich nichts anderes als ein strenger Determinismus folgern. Du Bois Reymond in seiner berühmten Schrift „Die sieben Welträtsel“, S 89, sagt: „Der blosse Name der prästabilierten Harmonie, den Leibniz seinem System giebt, schliesst Freiheit aus.“ Mit demselben Rechte kann man auch sagen: Der blosse Name „Präexistenzlehre“ schliesst jede Freiheit aus. Jodl in seiner Geschichte der Ethik (Bd. I, Stuttgart 1882, S. 23) zieht thatsächlich aus der Präexistenzlehre die Konsequenz, dass das Streben nach dem Guten gewissermassen mitgebracht, angeboren sei, was sich natürlich auf das Streben nach dem Bösen übertragen lässt und sich so eine unerbittliche Determination des Willens ergiebt. Dessenungeachtet nehmen die Neuplatoniker die Freiheit des Willens an, weil sie ihnen als die Voraussetzung der Verantwortlichkeit und als das kostbarste Gut und Recht des Menschen erscheint. Es darf jedoch nicht ausser Acht gelassen werden, dass die Neuplatoniker diese Inkonsequenz von Plato gleichsam geerbt haben, der sich auf dem Gebiete der Freiheitslehre in Widersprüchen bewegt, der ebenfalls keine Prädetermination des Willens annimmt. Siehe Zeller, Bd. 2, 1., S. 718 – 720. Plato selbst wird wohl kaum durch die Rücksicht auf die nach dem Determinismus bedrohte Verantwortlichkeit zur *Freiheitslehre* bestimmt worden sein, da er der Vertreter — und zwar der erste — der sogenannten relativen Straftheorie, der Erziehungstheorie ist, einer Theorie, die den Begriff der Freiheit entbehren kann, aber von fatalistischem *Prä*determinismus hält ihn wohl die fragliche Rücksicht ab, denn nach dem Prädeterminismus giebt es überhaupt keine Verantwortlichkeit. Die angeführten Momente sind auch bezüglich der Inkonsequenzen mit zu berücksichtigen, die sich bei Augustin und Sotus Erigena finden. Siehe Jodl a. a. O., Bd. I, S. 61 und Ritter, Christliche Philosophie, 1. Bd., S. 466, 467. — Mit diesem Hinweis auf die Inkonsequenzen der Neuplatoniker und der Scholastiker muss ich mich begnügen, da ich hier nicht die zahlreichen Inkonsequenzen registrieren darf, die die Annahme der Willensfreiheit nach den verschiedensten Seiten hin zur Folge hat.

Digitized by Google

lassen. Denn dieser Umstand trübte das Denken und störte die Unparteilichkeit des Denkens. Diesem Umstande hat man auch die babylonische Verwirrung der Terminologie des Freiheitsproblems[1]), die vielfach vorkommende Vergewaltigung des technischen Ausdrucks zu verdanken; denn die gefühlsmässige Wertschätzung des Freiheitsbegriffs erschwert die Verzichtleistung auf den Ausdruck Freiheit und bestimmt deshalb zu Umwegen in der Bezeichnung der Notwendigkeit des menschlichen Handelns. Die Vorliebe für's Wort Freiheit auch seitens deterministischer Denker lässt sich folgendermassen psychologisch erklären. Ein Wort nämlich, das seines Inhaltes wegen, der Vorstellung wegen, die es ausdrückt, in uns Gefühle erzeugt, behält seine Wirkung auch dann noch, wenn sich sein Inhalt als unreal erweist, wenn es als inhaltsleer erkannt wird; denn nach dem Gesetze der Association ketten sich Wort, Vorstellung und das sie begleitende Gefühl so eng an einander, dass beim Auftritt des einen Gliedes auch die andern erscheinen, dass z. B. dieses allgemeine Gesetz auf's Wort Freiheit angewandt — das Wort Freiheit, auch wenn man es deterministisch fasst, seine Wirkung auf's Gefühl, seine Wirkung als allgemeiner Ausdruck der Grundlage des Sittlichen, des Menschwerdens ausübt. Freilich wirkt die Erkenntnis der Unrealität eines fraglichen Wortes manchmal so mächtig, dass die Associationskette gebrochen wird und dieses Wort wie für unsern Verstand, so auch für unsere Gefühle ein leerer Schall

[1]) Was in der Sprache des einen Systems Indeterminismus ist, ist in der Sprache des andern Determinismus. Was der Eine mit Notwendigkeit bezeichnet, bezeichnet der Zweite mit Freiheit. Zwar sind die terminologischen Ausdrücke fast immer, in der Philosophie mindestens, mehrdeutig, was sich leicht aus der Thatsache erklärt, dass kein System eine Schöpfung aus dem Nichts ist, sondern die Fortsetzung einer vorangegangenen Philosophie, *deren Terminologie es naturgemäss übernimmt und seinen Zwecken entsprechend umarbeitet*, jedoch ist diese Vieldeutigkeit nur selten der Vieldeutigkeit der Terminologie des Freiheitsproblems ähnlich, nur selten zu so vielen Wenn und Abers führend, die Vorliebe für ein bestimmtes Wort verratend, ja einen gewissen innern Zwang zur Anwendung dieses Wortes klar zeigend, wie es bezüglich des Freiheitsproblems der Fall ist. Ich habe das Wort im Auge, das fast kein System gerne entbehrt, das Wort Freiheit. So bezeichnet beispielsweise Leibniz die Notwendigkeit, mit der unser Wollen aus unserer Individualität folgt, noch immer als Freiheit. Siehe Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. 2. Aufl. S. 118, 119.

Digitized by Google

wird, jedoch kann dies in Bezug auf das Wort Freiheit kaum der Fall sein, denn es bleibt auch für den konsequentesten Determinist der Ausdruck politischer, religiöser und socialer Ideale. Allenfalls lässt sich behaupten, dass die Gefühlsmomente, die das Problem der Willensfreiheit begleiten und zwar infolge der Ueberschätzung der Willensfreiheit als das bedeutendste Vorrecht des Menschen und der Betrachtung derselben als das Fundament der Sittlichkeit begleiten, nicht nur als Hindernis einer *objektiven* Betrachtung des Problems, sondern auch einer *klaren und unzweideutigen* Darstellung derselben anzusehen ist. *Zur Beseitigung dieses Hemmnisses beizutragen, die Stichhaltigkeit des indirekten Beweises für die Willensfreiheit zu prüfen, ist die Aufgabe vorliegender Abhandlung.*

§ 6. Die beiden Fragen vorliegender Abhandlung.

Zwei Fragen bilden den Gegenstand der Untersuchung:

1. Kann der Begriff der Verantwortlichkeit den der Willensfreiheit entbehren oder fällt er zugleich mit der Verneinung des letztern? Weiter und allgemeiner gefasst lautet die Frage: Welcher Zusammenhang besteht thatsächlich zwischen den Begriffen Willensfreiheit, Gewissen, Belohnung und Strafe?

2. Wie kommt es, dass der sogenannte gesunde Menschenverstand gewöhnlich ein unlösbares Verhältnis zwischen Willensfreiheit und Verantwortlichkeit annimmt? Mit andern Worten: Wie erklärt sich das Fortbestehen des indirekten Beweises für die Willensfreiheit trotz der vielfachen Ablehnung desselben?

Die zweite Frage tritt freilich erst auf nach Erledigung der ersten zu Ungunsten des indirekten Beweises; sie tritt aber dann mit *Notwendigkeit* auf; denn es genügt nicht, eine weit verbreitete Annahme abzulehnen, sondern es gilt auch die Momente ausfindig zu machen, die die irrige Annahme entstehen und bestehen lassen. So begnügt sich z. B. Spinoza nicht mit der Verbannung des Zweckgedankens aus der Naturerklärung, sondern sucht die Momente aufzuweisen, die den Menschen für die teleologische Naturbetrachtung stimmen. So befasst sich auch Spinoza mit der hier gestellten zweiten Frage.[1])

[1]) Siehe Kap. 1, § 18.

Digitized by Google

§ 7. Der Unterschied zwischen dem Entstehen und dem Bestehen des Verantwortlichkeitsbegriffs als erster leitender Gedanke dieser Untersuchung.

Die gelieferte Untersuchung der ersten Frage, der Frage nach den Beziehungen der Verantwortlichkeit zur Willensfreiheit, wird von dem Gedanken beherrscht, dass die fraglichen Beziehungen *nicht* auf allen Stufen der Entwicklung des Verantwortlichkeitsbegriffes dieselben sind, dass man in dieser Hinsicht vornehmlich zwischen der Genesis, dem Entstehenkönnen und dem Fortbestehenkönnen der Verantwortlichkeit ohne Willensfreiheit unterscheiden darf und wie es sich zeigen wird, unterscheiden muss. Wenn man nur die Verantwortlichkeit als ein Produkt der Entwicklung betrachtet und in der Gegenwart stehen die meisten Denker auf dem Hegelisch-Darwinistischen Standpunkte der Entwicklungslehre,[1]) so leuchtet die gemachte Unterscheidung ein; denn es ist doch klar, dass Begriffe auf dem Höhepunkt ihrer Entwicklung, gleichsam in ihrem Mannesalter auf so manchen Faktor verzichten können, der ihnen in ihrer Jugend auf den ersten Stufen ihres Werdens unentbehrlich war. Also ich unterscheide zwischen dem *Werden* des Verantwortlichkeitsbegriffes und dem *Sein* desselben, nachdem er bereits geworden ist und frage daher: Lässt sich der Begriff der Verantwortlichkeit auch ohne Annahme der Willensfreiheit aufrecht erhalten und *wenn ja, lässt sich auch die Entstehung des Verantwortlichkeitsbegriffs denken ohne Zugrundlegung des Freiheitsbegriffs?*

§ 8. Die Verbindung der Untersuchung des Zusammenhanges von Willensfreiheit und Verantwortlichkeit mit der Feststellung des Zusammenhanges von Gewissen, Belohnung und Strafe als zweiter leitender Gedanke vorliegender Abhandlung.

Die Beantwortung der gestellten Fragen wird wohl erheblich erleichtert durch die Darstellung des Verhältnisses zwischen der

[1]) Auch abgesehen von den Anhängern Darwins und Spencers betrachten viele die Sittlichkeit überhaupt als ein Produkt der Entwicklung. So Jodl in seiner Geschichte der Ethik an mehreren Stellen, und Karl Köstlin, Geschichte der Ethik, I. Tübingen 1887. S. 3. Vgl. Jehring, Der Zweck im Recht. Bd. 1. S. 118 f.

Digitized by Google

innern und der äussern Verantwortlichkeit, zwischen Gewissen auf der einen, Belohnung und Strafe auf der andern Seite, wie auch zwischen der Zurechnung des Guten und der des Bösen. Die eigentliche Rechtfertigung dieses Unternehmens bietet erst der Erfolg desselben, die Erkenntnis, dass das Verhältnis der Verantwortlichkeit und Willensfreiheit zu einander dem gegenseitigen Verhältnis von Gewissen, Belohnung und Strafe ähnlich sei. Ich glaube jedoch schon hier darauf hinweisen zu können, dass sowohl die Feststellung der Beziehungen zwischen innerer und äusserer Verantwortlichkeit als auch die Darlegung der Beziehungen zwischen belohnender und strafender Zurechnung nicht nur an sich, sondern auch bezüglich der Beurteilung des indirekten Beweises für die Willensfreiheit von Bedeutung sind. Die Feststellung des thatsächlichen Zusammenhanges zwischen Gewissen einerseits, Belohnung und Strafe andererseits ist deshalb für das Problem der Willensfreiheit von Wichtigkeit, weil die Säulen der letzteren, die Belohnung und die Strafe, ihre Hauptstärke, ihre Tragkraft erst durch die Sanktion des Gewissens[1]) erlangen, so dass es viel auf ihr wirkliches Verhältnis zum Gewissen ankommt. Die Schilderung dieses Verhältnisses ist in der Jetztzeit um so wichtiger, als gegenwärtig von mehreren Seiten der Zusammenhang von Gewissen und Strafe, nach einer bestimmten Seite hin, jede Einwirkung der Strafe aufs Gewissen des Verbrechers bestritten wird. So meint Nietzsche,[2]) dass die Strafe im Schuldigen kein Gefühl der Schuld erzeugt, denn wenn er auch seine That bereut, so ist dies kein Ausfluss des Gewissens, sondern vielmehr ein Akt der Erniedrigung, der noch schlimmer sei als die verbrecherische That selbst. Diese Behauptung Nietzsches entspringt allerdings seiner Weltanschauung, seiner Anbetung des unbeugsamen, hartnäckigen Kraftmenschen, für welchen Reue eine zu missbilligende Schwäche ist, und ist daher nicht ernstlich aufzufassen; aber von einer andern Seite, der mehr Bedeutung zuzumessen ist, seitens der Kriminalanthropologie Italiens, wird ebenfalls die Schärfung und die Stärkung des Gewissens durch die Strafe in Abrede gestellt und zwar gestützt

[1]) Siehe § 1.

[2]) Siehe Hugo Kaatz, Die Weltanschauung Friedr. Nietzsches. I. Teil. Dresden und Leipzig 1892. Seite 48—50.

Digitized by Google

auf die Statistik der Rückfälle.[1]) Durch diese Leugnung einer bedeutendern Rückwirkung der Strafe aufs Gewissen erleidet auch die Sanktion der Strafe durchs Gewissen einen Schlag, weshalb es als dringend erscheint, den gegenseitigen Einfluss von Gewissen und Strafe zu bestimmen. Ebenso erheischt es das Interesse des Freiheitsproblems das Verhältnis der Zurechnung des Guten zur Zurechnung des Bösen zu bestimmen, damit sich die Thatsache kläre, dass man als Beweis für die Realität der Willensfreiheit stets die Zurechnung des Bösen und fast niemals die des Guten anführt, eine Thatsache, die Paulsen[2]) als auffallend findet, die er im Dienste des Determinismus verwertet.

Kurz, eine Untersuchung der Beziehungen zwischen Willensfreiheit und Verantwortlichkeit kann nur gewinnen, wenn sie mit der Darstellung der gegenseitigen Beziehungen zwischen Gewissen, Belohnung und Strafe verbunden wird.

§ 9. Die wahrscheinlichen Gründe der Abhängigkeitserklärung des Verantwortlichkeitsbegriffes von der Freiheitslehre.

Wie ich in Bezug auf die Frage nach der Berechtigung der Auffassung, die die Willensfreiheit als Voraussetzung der Verantwortlichkeit betrachtet, die Gesichtspunkte andeutete, von welchen aus ich die Frage betrachte, werde ich auch in Bezug auf die zweite Frage, auf die Frage nach den Gründen, die es dem Menschen erscheinen lassen, als ob der Satz: „Der Mensch ist für sein Thun und Lassen sich selbst und andern verantwortlich," nur als Nachsatz des Urteils: „Der Mensch ist in seinem Wollen und Handeln frei"; seine Gültigkeit hat, kurz andeuten, welchen Weg ich einschlage. — Die meisten Irrtümer entstehen entweder durch Verwechslung ähnlicher, verwandter Begriffe mit einander oder durch unberechtigte Verallgemeinerungen der Beziehungen eines Begriffs. Diese allgemeine und allgemein anerkannte Erkenntnis auf die vorliegende Frage angewandt, lässt von vornherein vermuten, dass sowohl Verwechslungen der Willensfreiheit oder der Willensunfreiheit mit ähnlichen Begriffen,

---

[1]) Cesare Lombroso, Der Verbrecher in anthropologischer, ärztlicher und juristischer Beziehung. Deutsch von Fränkel. Hamburg 1887. Bd. 1., Teil 3, Kap. 6. Dril, Der verbrecherische Mensch im Juriditschesky Djestnik 1882. Heft 11, 12, zieht die Konsequenzen der Ansicht Lombrosos.

[2]) System der Ethik. 3. Aufl. Berlin 1894. Bd. 1. S. 421.

Digitized by Google

als auch die Uebertragung des Abhängigkeitsverhältnisses gewisser Verantwortlichkeitstheorien von der Freiheitslehre auf die Verantwortlichkeit schlechthin die Annahme erzeugten und befestigten, dass Verantwortlichkeit nur als Konsequenz der Willensfreiheit denkbar sei. Ich sage *sowohl* Verwechslung ähnlicher Begriffe, *als auch* die Uebertragung gewisser Beziehungen eines Teiles aufs Ganze, trotzdem *entweder* dieses *oder* jenes ausreichen würde, *weil weitverbreitete und lang anhaltende Annahmen auf einen komplizierten Hintergrund, auf mehrere und manigfache Gründe hinweisen.*

§ 10. Entwurf.

Eine Lösung der gestellten Fragen im Sinne der vorigen Paragraphen erfordert nun: *a)* eine Zusammenstellung der Theorien der Freiheit oder Unfreiheit des Willens, *b)* eine Darstellung der Straftheorien, *c)* eine Darstellung der Gewissenstheorien, *d)* eine Darstellung der Genealogie des Gewissens und der Strafe, *e)* eine Feststellung der Beziehungen zwischen Gewissen und Belohnung oder Strafe, *f)* eine Bestimmung der Beziehungen zwischen Belohnung und Strafe unter besonderer Berücksichtigung des Umstandes, dass die Belohnung stets in den Hintergrund der Betrachtung geschoben wird, *g)* die Lösung der ersten Frage, *h)* eine Begründung der Thatsache, weshalb der sogenannte gesunde Menschenverstand indeterministisch gesinnt ist, *i)* eine Feststellung derjenigen Gebilde, mit denen die Begriffe der Willensfreiheit und der Willensunfreiheit verwechselt werden, *j)* eine Begründung, *weshalb* sie verwechselt werden, *k)* eine Angabe derjenigen Straftheorien, die von der Freiheitslehre abhängig sind, *l)* eine Begründung, weshalb ein Verallgemeinerungsprozess in Bezug auf das Verhältnis zwischen Willensfreiheit und Verantwortlichkeit statt hat, und endlich *m)* eine zusammenfassende Beantwortung der zweiten Frage. Ich werde jedoch, damit ich nicht zu häufigen Wiederholungen gezwungen bin, mehrere der bezeichneten Untersuchungen *mit einander verknüpfen,* in einer Weise, die sich von selbst rechtfertigen wird. Ich teile die Abhandlung in *drei* Kapitel. Im ersten Kapitel formuliere ich das Problem der Willensfreiheit, stelle die bedeutenderen Standpunkte in Bezug auf dasselbe dar, kritisiere dieselben kurz und suche endlich die Neigung zur Bejahung der

Digitized by Google

Freiheitsfrage zu begründen.[1]) Im zweiten Kapitel sind alle übrigen Untersuchungen und Schilderungen, die die Beantwortung der ersten Frage dieser Abhandlung erfordert, in zusammenhängender Weise enthalten und im dritten Kapitel die Betrachtungen, die der Beantwortung der zweiten Frage dienen.

[1]) Ich darf freilich nicht alle Feinheiten der einzelnen Freiheits- und Gewissenstheorien berücksichtigen, sondern muss mich auf allgemeine Charakteristiken beschränken.

Digitized by Google

Erstes Kapitel.

Das Problem der Willensfreiheit.

§ 1. Die Vielseitigkeit des Problems.

Das Problem der Willensfreiheit gehört zu denjenigen Grundproblemen, die dem Denker auf verschiedenen Gebieten der Wissenschaft begegnen.[1]) Theologie, Metaphysik, Moralphilosophie, Psychologie und Rechtsphilosophie haben mehr oder weniger Interesse an demselben. Jedoch lenkt jede beteiligte Disziplin einer andern Seite des Problems ihre Aufmerksamkeit zu, formuliert es nach der ihr eigenen Art, sucht es mit ihren Erkenntnissen in Einklang zu bringen, kurz jede einzelne Wissenschaft sieht das Problem mit ihrer vergrössernden oder verkleinernden Fachbrille. Wie ein und derselbe Gegenstand der Wahrnehmung in verschieden gearteten Individualitäten verschiedenartige Gedanken und Erinnerungen weckt — weil jede wahrnehmende Person das Objekt der Wahrnehmung in ihrer besonderen Weise, gewissermassen mit anders gestalteten Werkzeugen verarbeitet — so zeigt sich die Freiheitsfrage in einer andern Gestalt, je nachdem ein Theologe, ein Philosoph oder ein Jurist an ihre Lösung von dem ihm historisch gegebenen Standpunkt aus herantritt.

Diese Vielgestaltigkeit des Problems und die Einseitigkeit seiner Auffassung in den Einzelwissenschaften erschwert seine Lösung. Man kann allerdings die mannigfachen Gesichtspunkte mit einander vergleichen und ausgleichen; die theologischen,

[1]) S. Herbart, Briefe, a. a. O. Seite 2.

Digitized by Google

philosophischen und juristischen Auslassungen sichtend sammeln, um eine die engen Grenzen der Fachwissenschaften überschreitende Lösung der Frage zu ermöglichen; aber jede noch so gelungene Zusammenstellung *einseitiger* Ansichten ergiebt noch immer keine Vielseitigkeit der Auffassung und ersetzt nicht eine rein sachliche, von jeder Fachgebundenheit losgelöste Erörterung eines Themas. Denn die übermässige Hervorhebung einzelner Momente des Problems auf Kosten der Gesamtbetrachtung, die Verknüpfung des Problems mit ihm wenig analogen und nur entfernt verwandten Gedanken, die Aufhebung des Gleichgewichts im Für und Gegen der Frage — alles Folgen der Einseitigkeit in der Behandlung des Problems seitens der durch Fachinteressen gebundenen Einzelwissenschaften — wirken störend auch dann, wenn man das Problem aus den Banden der einseitigen Betrachtung zu befreien, von den mit ihm verknüpften Problemen loszulösen sucht. Was die Geschichte der Wissenschaft zusammengekittet, lässt sich *sehr schwer* auseinander nehmen. Was tausendjährige Gedankenprozesse verschmolzen haben, lässt sich schwer auflösen. Es gilt daher im Bewusstsein dieser Schwierigkeiten eine Sichtung der Gesichtspunkte vorzunehmen und der Darstellung der Freiheitslehren eine Uebersicht der verschiedenen Fassungen der Freiheitsfragen vorangehen zu lassen.

§ 2. Die theologische Fassung des Problems.

Die *astrologische* Fassung des Problems, die im Mittelalter die Hauptrolle spielte, die Frage ob und inwieweit[1]) der Mensch von der Konstellation abhängig sei, hat in der Gegenwart, in der die Wissenschaft mindestens mit jedem astrologischen Wahn aufgeräumt hat,[2]) nur für die Geschichte des Problems eine Bedeutung, kann daher an dieser Stelle übergangen werden. Die der astrologischen Form verwandte theologische Fassung

[1]) Gersonides z. B. meinte, Schicksale, Neigungen, Gedanken und Thaten der Menschen seien zwar von der Konstellation abhängig, aber die Vernunft und die Willensfreiheit des Menschen vermögen doch das von den Himmelskörpern Bewirkte zu durchkreuzen und aufzuheben. S. Joel, Levi ben Gerson als Religionsphilosoph. Breslau 1862. Seite 48.

[2]) Gegen diesen astrologischen Determinismus trat sehr scharf der Religionsphilosoph Maimonides auf. S. David Rosin, Die Ethik des Maimonides. Breslau, 1876. Seite 62—75.

Digitized by Google

des Problems, die noch gegenwärtig in der Theologie eine Rolle spielt, soll hier im Unterschiede von der philosophischen Form des Problems gezeigt werden. In der Theologie nimmt das Problem der Willensfreiheit die Form eines Dilemas an, denn sowohl die Bejahung als auch die Verneinung der Freiheitsfrage stimmt nicht mit den theologischen Lehren überein.[1]) Ist der Mensch in seinem Wollen und Handeln vom Einflusse *überirdischer Mächte* frei, so dass er aus eigenem Antriebe und aus eigener Macht das Böse will und wählt, das Prinzip[2]) des Bösen schafft, dann ist die Annahme einer göttlichen Vorsehung, die bestimmend ins Menschenleben eingreift, und der Glaube an die[3]) Möglichkeit der Prophetie, der Voraussage künftiger Ereignisse unhaltbar, da doch der Mensch jede Einmischung himmlischer Mächte energisch abzulehnen, alle Vorherbestimmungen zu vereiteln und alle Prophezeiungen inspirierter Gottesmänner mittelst eines einfachen „ich will nicht" Lügen zu strafen vermag — eine Annahme, die dem Menschen mehr Macht einräumt, als es sich mit dem Begriffe der Allmacht Gottes verträgt.[4]) Ist der Mensch andererseits dem Einflusse übersinnlicher Mächte unterworfen, dann ist das Böse in der Welt nicht *sein* Werk und die Schuld des Bösen trifft die ihn beeinflussende oder gar beherrschende Gottheit, was mit dem Begriffe der Gottheit unvereinbar ist.[5])

[1]) S. Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie. Leipzig, 1893. Seite 389, 390. Vgl. Du Bois Reymond, Die sieben Welträtsel, Seite 86.

[2]) S. Ritter, Chr. Philos., 1. Bd., a. a. O. Irenäus, Seite 288, 289. Tertullian, Seite 297, leiten die Möglichkeit der Sünde aus der Freiheit ab. Ueber Augustin s. ebendas. Seite 427 ff. und in Kuno Fischers Geschichte der neueren Philosophie, 3. Aufl., Bd. 1, Seite 46–51.

[3]) Jœl in seiner Schrift über Levi ben Gerson, a. a. O. Seite 48, führt aus, dass Gersonides durch das Problem der Prophetie zur Annahme eines gewissen Determinismus veranlasst wurde.

[4]) S. Schelling, Philos. Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, Seite 403 in der Landshuter Ausgabe seiner philos. Schriften, 1809. Bd. 1.

[5]) Zur Charakteristik der theologischen Schwierigkeiten des Determinismus s. Schopenhauer Parerga u. Paralipomena in der Gesamtausgabe, a. a. O. Bd. 1, Seite 65–69. Vgl. Luthers sämtliche Werke, Erlangen. Bd. 24, S. 143 - 146, Bd. 25, S. 74, Bd. 58, S. 214 ff. In Bezug auf die jüdischen Scholastiker s. Stein, Die Willensfreiheit bei den jüd. Philosophen des Mittelalters, vgl. ferner L. Knoller, Das Problem der Willensfreiheit in der älteren jüdischen Religionsphilosophie. Berlin 1884. S. 13.

Digitized by Google

Die Theologie bringt also das Problem der Willensfreiheit mit den Problemen der Vorsehung und Prophetie in Verbindung und fragt: *Fatalismus*[1]) *oder Willensfreiheit?* Sie hat allerdings einen milden, sanften, inkonsequenten Fatalismus im Auge, immerhin die Annahme, dass der Mensch nicht seines Schicksals Meister sei, dass er vielmehr einem fremden übermenschlichen Willen unterthan sei.[2])

§ 3. Die philosophische Fassung des Problems.

Im Gegensatze zur Theologie lautet das Stichwort des Freiheitsproblems in der Philosophie: *Freiheit oder Kausalität.* Die Freiheitsfrage wird folgendermassen formuliert: 1. Ist der Wille des Menschen dem in der Natur herrschenden Gesetze von Ursache und Wirkung unterworfen oder bildet er eine Ausnahme und ist kausallos? Wenn der menschliche Wille dem Kausalgesetze unterliegt, auf welche Weise äussert sich die Kausalität im Reiche des menschlichen Wollens?

Im Interesse der Klarheit betone ich in der Fragestellung drei Momente: *a)* dass es sich nicht *direkt* um die Freiheit des Menschen schlechthin handelt, sondern um die Freiheit des menschlichen *Willens, b)* dass zur Frage, ob es eine Kausalität des Willens giebt, sich die Frage hinzugesellt, *wie* wohl die Kausalität des Willens beschaffen sein mag, und *c)* dass eine Kausalitätslosigkeit des Willens eine Ausnahme von der allgemeinen Naturregel bilden würde.

a) Die Frage ist nicht, ob der Mensch schlechthin frei sei, denn die menschliche Freiheit im Gegensatze zu äusserem Zwang

---

[1]) Ueber Fatalismus und Determinismus, Kap. 3. § 3.

[2]) Den Gegensatz zwischen der theologischen und der philosophischen Fassung der Frage bringt in der knappsten Form L. Stein in seinem Archiv a. a. O. Bd. 2, Seite 195, zum Ausdruck: „Heute lautet die Formel nicht mehr: Wie verträgt sich die göttliche Vorsehung mit der menschlichen Willensfreiheit? — die Grundfrage lautet: Wie ist mit der jetzt fast allgemein zugestandenen physischen Notwendigkeit die sittliche Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit vereinbar? Da ich in diesem Kapitel die Freiheitslehren *gesondert* von ihren Konsequenzen in Bezug auf die Verantwortlichkeit zu schildern habe, muss ich *hier* selbstverständlich die Freiheitsfrage mehr nach ihrer theoretischen Seite hin fassen, im Gegensatz zu Stein, der die praktische Seite — mit vollem Recht — in den Vordergrund rückt.

Digitized by Google

steht fest, die physische Freiheit wird vom menschlichen Bewusstsein bezeugt.[1]) Die Frage ist, ob auch der Wille des Menschen frei sei, ob der Wille frei will, das will sagen — nicht tautologisch gesprochen — ob auch das Ich frei zu wollen,[2]) sich im Wollen auszuprägen vermag, ohne Widerstand zu finden, ohne dass es durch anderweitige nicht aus dem Ich selbst quellende Kräfte bestimmt und beschränkt werde. *b)* Die Verneinung dieser Frage, die Unterwerfung des Wollens unter das Gesetz der Kausalität würde nicht — dessen muss man sich von vornherein bewusst sein — das Problem gelöst haben, sondern würde vielmehr zu einer neuen Frage Anlass geben, zur Frage, wie die Kausalität des Willens geartet sei. Denn die Kausalität hat nicht in der ganzen Natur dieselbe Form, wirkt im Unorganischen anders als im Organischen, im Tierleben anders als beim Menschen. Ich wiederhole es: Zur Frage, ob das menschliche Wollen vom Gesetze der Kausalität beherrscht wird, muss die Frage nach der Natur der Willenskausalität hinzukommen; denn mit Schopenhauer gesprochen, der Satz vom Grunde hat eine vierfache Wurzel und die Kausalität eine dreifache Gestalt.[3]) *c)* Wie man leichter und objektiver die Freiheitsfrage zu lösen vermag, wenn man sich bewusst wird, dass die in Frage stehende Kausalität *wohl* nicht oder *vielleicht* nicht Kausalität im mechanischen Sinne sei,[4]) so giebt sich die Freiheitsfrage viel klarer, wenn man sie mit dem vollen Bewusstsein stellt, dass im Falle

[1]) Schon Hobbes unterscheidet zwischen dem Wollen des Thuns, das man Freiheit nennt, und dem Wollen des Willens, dessen Vorhandensein er bestreitet. Diese Unterscheidung bezeichnet Paulsen in seinem Syst. d. Eth. Bd. 1, Seite 414, als das *letzte Wort* in dieser Sache.

[2]) Vgl. Georg Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft. Berlin 1893, Bd. 2, Seite 135 f. S. auch L. Kym in der Zeitschrift für Philolosophie, Fichtezeitschrift, Neue Folge Bd. 29, Seite 252. Kym fasst auch nach einer gewissen Seite hin die Frage der Willensfreiheit in Beziehung zum Ich.

[3]) S. I. d. Kap. § 16.

[4]) Wilhelm Wundt in seiner Ethik, 2. Aufl. Seite 463, 464, führt aus, dass es für die neueren Gestaltungen der Willenslehre verhängnisvoll geworden ist, dass Kant, der in dieser Frage noch immer den grössten Einfluss ausübt, den fundamentalen Unterschied des geistigen und naturalistischen Kausalbegriffs völlig verkannte, da er Kausalität überhaupt und mechanische Kausalität in einem Sinne gebraucht.

Digitized by Google

ihrer Bejahung der menschliche Wille eine Ausnahme in der Natur bilden wird, eine merkwürdige Ausnahme, da doch der Mensch als Glied der Natur in vielen Beziehungen sicherlich einer kausalen Notwendigkeit unterliegt.

Der Indeterminist Jacobi war sich auch dessen bewusst, indem er sagt:[1]) „Die Vereinigung von Naturnotwendigkeit und Freiheit in demselben Wesen ist ein schlechterdings unbegreifliches Faktum, ein der Schöpfung gleiches Wunder und Geheimnis." Dieses Bewusstsein stört nun nicht die Denker aller Zeiten zu fragen, *ob und in welcher Form* der menschliche Wille vom Kausalgesetze beherrscht wird.

§ 4. Die bedeutenderen Standpunkte in der Freiheitsfrage.

Aus der Masse der Ansichten über die Freiheitsfrage lassen sich sechs bedeutendere Standpunkte herausheben. Es sind:[2]) *a)* Die Willkürlehre oder der konsequente Indeterminismus, *b)* die Wahllehre oder der inkonsequente Indeterminismus, *c)* die Annahme der Willensfreiheit als Kraft der Ueberwindung des eigenen Charakters oder der inkonsequente Determinismus, *d)* die Annahme einer transcendenten Freiheit oder der transcendentale Indeterminismus, *e)* die Lehre einer absoluten Unfreiheit des Willens oder der mechanische Determinismus, *f)* die Annahme einer *relativen* Freiheit oder der psychologische Determinismus.[3])

§ 5. Die Willkürlehre oder der konsequente Indeterminismus.

Die Willkürlehre vertritt den Begriff liberum arbitrium indifferentiæ, der nach Schopenhauer[4]) den einzig bestimmten und klaren Begriff der Willensfreiheit ausmacht. Der Wille des Menschen ist nach der fraglichen Lehre kausallos. Der Wille

[1]) Bd. 2, Seite 317.

[2]) Die Berechtigung zur im Texte gegebenen Zusammenstellung wird die *Darstellung* der Freiheits- oder Unfreiheitstheorien erweisen.

[3]) Mit Ausnahme der Willkührlehre, die eine absolute Freiheit annimmt und der Lehre der absoluten Unfreiheit haben sich alle übrigen mit beiden Fragen des Problems abzufinden. Ich werde dennoch — der Kürze wegen — auf die zweite Frage erst bei der Kritisierung des psychologischen Determinismus zurückkommen, der auf den Unterschied zwischen mechanischer und geistiger Kausalität grosses Gewicht legt.

[4]) Die beiden Grundprobleme a. a. O. Seite 9.

Digitized by Google

oder richtiger das menschliche Ich vermag alles,[1]) vermag unter denselben zeitlichen und räumlichen Bedingungen ein und dasselbe zu wollen oder nicht zu wollen. Freiheit des Willens ist ein Vermögen[2]) „von zwei kontradiktorisch Entgegengesetzten, ohne bestimmende Gründe das eine oder das andere zu wollen, schlechthin bloss, weil es gewollt wird.“ Jeder Willensakt ist demnach das alleinige Erzeugnis des Menschen, ein ganz unabhängiges Ganzes, das einen absoluten Anfang bildet. Die Genesis eines Willensaktes ist daher sehr einfach. Der Mensch spricht gewissermassen ein mächtiges: „Es sei“ und es ist, denn der Wille ist der Inbegriff alles Könnens und seine Freiheit ist absolut, ist Willkür. Während alle anderen Freiheitsbegriffe — die Begriffe der politischen oder religiösen Freiheit — bloss relative Freiheiten, Teilfreiheiten ausdrücken, drückt der Begriff der Willensfreiheit die Freiheit in ihrer Ganzheit und Absolutheit, *die* Freiheit aus, eine Freiheit, die geradezu als eine *unnatürliche* Macht des Menschen anzusehen ist.[3]) „Die Freiheit ist ein Vermögen, das auf keine begrifflich mögliche, sondern auf eine begrifflich d. h. natürlich *unmögliche* Weise wirke.“ Dessenungeachtet kann die Realität dieses Freiheitsbegriffes nicht bezweifelt werden. Denn[4]) „wir sind uns dieser Freiheit so bewusst, dass es nichts giebt, was klarer und vollkommener erkannt wird.“ Bedürfte die Freiheitslehre noch irgendwie des Beweises, so könnte man auf eine Unzahl von Menschen hinweisen, die trotz aller Folterqualen bei ihren Entschlüssen beharrten, wie auch auf die Thatsache,[5]) dass der Mensch im Gegensatze zum Tiere[6]) sich auch zur Selbsttötung entschliessen kann.

[1]) Freilich nur alles das, was in den Grenzen der menschlichen Natur liegt.

[2]) Bei Schelling, a. a. O. Seite 463.

[3]) Jakobi zitiert bei Zeller. Gesch. d. deutsch. Philos., a. a. O. Seite 448.

[4]) Descartes, Prinzipien a. a. O., I, § 41. Die berühmte Beweisführung Descartes für die Realität der Aussenwelt kann auch in Bezug auf die Realität der Willensfreiheit angewandt werden. Wir sind frei, denn wir sind uns der Freiheit bewusst und der Schöpfer unseres Bewusstseins, *Gott, wird uns doch sicherlich nicht täuschen.* Das Bewusstsein der Freiheit betont auch Jakobi. S. Ritter a. a. O. Bd. 2. S. 546, 547.

[5]) Jakobi a. a. O., Bd 1, Seite 175 u. Ulrici a. a. O. T. 2, Seite 39.

[6]) In neuester Zeit tauchte dagegen die Behauptung auf, dass auch bei Tieren Selbstmordfälle vorkommen.

Digitized by Google

§ 6. Kritik des konsequenten Indeterminismus.

Die Willkürlehre stösst auf heftigen Widerspruch seitens der Erfahrung. Denn nach dieser Lehre[1]) ist jedes grössere Unternehmen, das eine Reihe von Handlungen in verschiedenen Zeitmomenten erfordert, jedes Unternehmen, dessen Ziel ein wenig hinausgeschoben ist, ein leichtsinniges Wagnis, denn wer sichert uns, dass sich unser freier Wille zu all den nötigen Vorstellungen bequemen wird; nach dieser Lehre hat[2]) Erziehung keinen Sinn, denn der Wille nimmt in seiner Selbstherrlichkeit keine Lehren an und lässt sich durch nichts bestimmen, nach dieser Lehre hat ferner jede dramatische Kunst keinen Wert, denn einen konkreten Fall nehmend, — welchen Sinn hat das Kunstwerk des grossen Britten „Der Mohr von Venedig," wenn der Mohr seine Desdemona auch ohne die Intriguen des Jago, ohne jede Eifersucht ermordet hätte, so er es nur „gewollt" hätte, nach dieser Lehre endlich kann auch das Sittengesetz nicht auf den anarchischen Willen bezogen werden, denn wenn das Sittengesetz dem Willen Achtung abgewinnt, so ist seine Freiheit im Sinne der Willkür aufgehoben. Diesen Indeterminismus kann man nicht zu Ende denken.[3]) Diesen Indeterminismus gleicht in seinen Schwierigkeiten, seinem kontradiktorialen Gegensatz, dem Fatalismus.[4]) Nach beiden Begriffen, d. h. ob der Wille *nichts* oder ob er *alles* aus sich heraus zu vollbringen vermag, ist eine Unzahl von Erscheinungen im Menschenleben unverständlich. Der konsequente Fatalismus und der konsequente Indeterminismus haben daher auch nur *wenige* Anhänger finden können,[5])

---

[1]) S. Simmel a. a. O., Bd. 2, Seite 232. Georg v. Gizycki, Moralphilosophie. Leipzig, 1888. Seite 234, 235.

[2]) S. Herbart Briefe a. a. O. Seite 62—64. v. Hartmann a. a. O. S. 467. v. Gizycki a. a. O. S. 240, 241.

[3]) S. Schelling a. a. O. Seite 464. Ihering a. a. O. Bd. 1, Seite 4.

[4]) Gizycki a. a. O., Seite 241, bezeichnet auch die Willkür- oder Zufallslehre als eine „fatalistische" Meinung.

[5]) In der Philosophie giebt es mehrere solcher konsequent zugespitzten Lehren, die nicht ernst zu nehmen sind. So z. B. ein übertrieben konsequenter Phänomenalismus. S. Paulsen, Einleitung in die Philosophie, 3. Aufl. Berlin 1895. Seite 562.

Digitized by Google

aber ihre abgeschwächtern Formen, so der inkonsequente Indeterminismus haben viel Anhang gefunden.[1])

§ 7. Die Wahllehre oder der inkonsequente Indeterminismus.

Nach dem inkonsequenten Indeterminismus ist der Wille den Motiven zugänglich, aber er wird von denselben nicht beherrscht, sondern er beherrscht sie vielmehr, indem er in ihrem steten Kampfe mit einander die Entscheidung hat. Der Mensch *will, indem er wählt.* Zwar entspringen die menschlichen Willenshandlungen einer Reihe ihnen vorangegangener Begebenheiten, aber ohne den Wahlakt, ohne die Zuthat des Willens oder des Ichs, ohne diese eigentliche *That* entstehen keine Willenshandlungen. Zwar giebt es eine Kausalität des Willens, aber der Wille selbst ist eine Quelle der Kausalität, denn er ist[2]) eine Kraft der Wahl und beruht auf dem innersten Ich des Menschen, der in der Totalität seiner Persönlichkeit frei ist. Die Freiheit des Willens besteht nun darin, dass der Wille[3]) oder das

[1]) Leibniz in der Vorrede zur Theodicee führt aus, dass die meisten Menschen etwas von türkischem Verhängnis in ihr Leben mit einmischen. Vgl. ferner Th. Vischers, „Auch Einer". Eine Reisebekanntschaft.

[2]) S. Friedrich Julius Stahl, Rechts- und Staatslehre. 1. Abt. Heidelberg, 1854. 1. B. § 41.

[3]) Ebendas., Seite 114, 1. Buch. Im grossen und ganzen darf man wohl Stahl diesem inkonsequenten Indeterminismus zuzählen. Der Wille ist nach ihm zwar nicht grundlos und nicht unbegrenzt, aber doch frei. Stahl spricht auch von einer notwendigen Wahl und sucht Kausalität und Freiheit zu vereinigen. Vgl. §§ 39, 40, 41 des ersten Buches. Auf ähnlichem Standpunkte steht auch Kym am a. a. O. Seite 95. Vgl. auch Ulrici a. a. O., 2. Teil, Seite 37, 56 und 66. Auch Hugo Sommer, a. a. O., der Licht in den Wirrwar der widerstreitenden Ansichten gebracht zu haben glaubt, durch die Trennung der negativen und positiven Bedeutung des Freiheitsbegriffs, s. Seite 4 9, scheint die sogenannte Wahllehre zu vertreten. Er definiert nämlich die Freiheitsbegriffe folgendermassen: „Freiheit im ursprünglichen positiven Sinne bedeutet die Fähigkeit, unter mehreren, sich dem Bewusstsein gleichzeitig darbietenden Motiven zu wählen, d. h. überhaupt etwas Bestimmtes zu wollen. Freiheit im negativen Sinne bedeutet die Fähigkeit, sich in seinem Wollen von Motiven freizuhalten, welche unserm wahren Wesen, d. h. unserer sittlichen Bestimmung widerstreiten." Die Begriffe sind so gefasst, dass es auch dem Determinismus nicht schwer fällt, sie zu acceptieren. Soll diese Fassung des Freiheitsbegriffes irgend welchen bestimmten Sinn haben, muss man die Wahlfähigkeit, von der Sommer spricht, im Sinne der Wahllehre ver-

Digitized by Google

menschliche Ich zwischen den Motiven entscheidet und wählt. Dessen ist sich der Mensch bewusst und muss sich bewusst sein, da *er* es doch ist, der den Motiven Macht und Kraft zur Einwirkung verleiht.[1]) Dieselben Motive nämlich, die auf den einen Willen wirken, bleiben dem andern gegenüber ganz wirkungslos. Ihre Wirkung ist also von der Empfänglichkeit des Menschen abhängig. Sie tragen ihren Wert nicht in sich, sondern erhalten denselben vom Menschen.

§ 8. Kritik des inkonsequenten Indeterminismus.

Die Schwäche dieser Freiheitslehre besteht eben in ihrer Inkonsequenz, in dem Zugeständnis einerseits, dass der Wille motiviert wird und in der Behauptung andererseits, dass sich derselbe grundlos für die eine Reihe der Motive zu Ungunsten der andern entscheiden kann.

Es drängt sich wie von selbst die Frage auf, woher der sonst motivierte Wille mit einem Male bei einer Entschlussfassung die Macht nimmt, sich der ihm unangenehmen Motive zu entledigen. Was treibt ihn auch dazu, für die schwächere Motivgruppe gegen die stärkere Partei zu ergreifen, vielleicht die Achtung vor dem Sittengesetz, eventuell der Hang zum Bösen? Das wäre ja ein motivierter und kein grundloser Willensentschluss, was sich mit dem Indeterminismus nicht verträgt. Trägt etwa der Wille die Kraft, den Motiven zu trotzen in sich, so macht sich eine andere Schwierigkeit geltend, die Schwierigkeit nämlich, dass der Wille so selten von seinem Vermögen Gebrauch macht. In einem Bilde, wenn der Wille als Herrscher im Reiche des menschlichen Lebens mit unbeschränkter Gewalt das Parlament der Motive nach Laune zu bändigen vermag, so ist es unbegreiflich, weshalb er dieses Parlament überhaupt nicht aufhebt. Nun kann man wohl einwenden, dass der Wille das

---

stehen, als eine Fähigkeit, den Stärkegrad der Motive zu ignorieren, sich für eine schwächere Motivgruppe zu Ungunsten einer stärkeren zu entscheiden, die unserer Bestimmung widerstreitenden Motive zurückzudrängen, auch wenn sie stärker wirken als die Motive des Sittlich-Guten. Die Fassung des Freiheitsbegriffes bringt jedenfalls keine Klarheit ins Problem.

[1]) S. Rümmeli, a. a. O. Seite 52—54.

Digitized by Google

Parlament der Motive bestehen lässt, damit es ihm von der Aussenwelt berichtet, ihm gewissermassen Handlangerdienste leistet, ohne dass er sich von demselben wesentlich bestimmen lässt. Wenn dem aber so ist, so müssen sich doch mehr Beweise der selbständigen Machtentfaltung des Willens geltend machen, als es thatsächlich der Fall ist. In Wirklichkeit scheint diese Macht des Willens nur in einem Falle zur Geltung zu kommen, in dem Falle nämlich, wenn sich kontradiktorisch entgegengesetzte Motive das Gleichgewicht halten. Ein solches Zusammentreffen gleich starker Einwirkungen findet jedoch nach Leibniz[1]) niemals, allenfalls sehr selten[2]) statt, so dass die Annahme, dass die eigentliche Willensthätigkeit auf diesen einen Fall sich beschränke, geradezu komisch wirken muss. Wenn es gestattet ist, das vorhin gebrauchte Bild vom konstitutionellen Monarchen zu Ende zu führen, so ist nach dem inkonsequenten Indeterminismus der Wille ein Monarch, der nur dann auf die Schaubühne tritt, wenn die widerstreitenden Parteien des Parlamentes sich das Gleichgewicht halten und ihren Kampf ohne Dazwischentreten eines dritten Faktors nicht beenden können. Kurz, es giebt nur ein Entweder-oder. Entweder der Wille wirkt vollständig motivlos oder nur aus Motiven. Entweder Freiheit im Sinne der Willkür oder Determinismus. Wahlfreiheit ist übrigens genau genommen, der sprachlichen Bedeutung des Wortes nach, Determinismus.

Was versteht man denn unter Wahl?[3]) Die Abschätzung der wahrscheinlichen guten und bösen Folgen eines zu fassenden

[1]) S. Theodicee, 1. Teil, § 49.

[2]) S. Kuno Fischer, a. a. O. Seite 16, in Bezug auf den sogenannten Buridans Esel. Nach Fischer trägt die Intelligenz des Esels die Schuld an der Verhungerung, denn zu der Wahl zwischen den beiden Mitteln zur Stillung des Hungers, kommt die zweite Wahl hinzu, ob man verhungern will oder nicht. Der Mensch aber findet fast immer einen Ausweg aus ähnlichen Engen des Lebens, weiss sich stets zu helfen, was bei der Fülle menschlicher Beziehungen, bei dem Reichtum der menschlichen Ursächlichkeit, beim raschen Wechsel des menschlichen Gefühlslebens fast selbstverständlich ist.

[3]) S. Swereff in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie. 17. Jahrg. 1893, Seite 485, wo ebenfalls auf die deterministische Bedeutung des Wortes Wahlfreiheit hingewiesen wird. Vgl. Gizycki, a a. O. Seite 217.

Digitized by Google

Beschlusses, das Abmessen und Abwägen der verschiedenartigen Bedingungen, Umstände und Konsequenzen des fraglichen Beschlusses. Eine solche Wahlthätigkeit setzt bloss die physische Freiheit, die Ungezwungenheit des Urteilens und Wollens voraus. aber keineswegs die Losgelöstheit von jedem kausalen Zusammenhang, von allen früheren Gedankenverbänden, von allen vollzogenen Willensakten, vom Grundstock der Individualität. Man wählt z. B. einen Beruf, einen Freund u. s. w. ungezwungen, aber nicht ohne ausreichenden Grund und der Massstab der Beurteilung und Wertschätzung bei einer Wahl wird nicht aus dem reinen Nichts hervorgezaubert, sondern wächst vielmehr hervor aus unserem Wesen, aus unserer Vergangenheit, aus der Masse unserer Gedanken, Gefühle und Wollungen. Der Begriff der Wahl deutet also auf den Determinismus hin; denn wenn man sagt, dass der Mensch wählt, so sagt man zugleich, dass er nicht *schlechtweg will,* im Sinne des Indeterminismus.

§ 9. Der inkonsequente Determinismus.

Aus den im vorigen Paragraphen ausgeführten Bedenken heraus bildet sich der inkonsequente Determinismus. Nach demselben bewegen und bestimmen äussere Reize und innere Motive den Willen. Alle Willensakte sind Produkte höchst komplizierter Prozesse, wurzeln in der Vergangenheit und tragen zugleich die Keime der Zukunft in sich, sie sind Ursache und Wirkung zugleich. In den gegenseitigen Kämpfen der Motive siegt die Stärke, die Stärke, die aus der Tiefe des menschlichen Charakters quillt. Alle Entschlüsse folgen demnach aus dem innersten Innern des menschlichen Wesens, aus seiner Persönlichkeit, aus seinem Charakter und sind mehr oder weniger Konsequenzen des Individualcharakters. Diese Notwendigkeit *schliesst jedoch die Freiheit nicht aus,* deren sich der Mensch bewusst ist; denn frei ist der Mensch, indem er seinen *natürlichen Charakter zu überwinden vermag.*

Der Mensch ist frei zur Ueberwindung, vermag seinen Charakter von Grund aus zu ändern und dadurch eine Umwandlung in seinem Gefühls- und Willensleben herbeizuführen. Diese Freiheit ist das, was man in der Theologie „geistige Wiedergeburt“ nennt, das Vermögen, die eiserne Starre des Charakters zu durchbrechen, die revolutionäre Macht, die ganze Verfassung

Digitized by Google

des eigenen Wesens zu ändern, die schöpferische Kraft, sich gleichsam umzubilden, sich zu häuten. Eine derartige Ueberwindung wird durch Selbsterkenntnis herbeigeführt. Einige mindestens einmal, erlebt der Mensch eine solche Realisierung der Freiheit, bricht er mit seiner Vergangenheit und wendet sich neuen Zielen zu. Solche Momente der Selbstkritik und Selbsterkenntnis weist auch die Geschichte der Menschheit, die Geschichte der Wissenschaften, besonders die der Philosophie auf. Von solchen Momenten datiert man die neuen Epochen in der Menschheitsentwicklung.[1])

§ 10. Kritik des inkonsequenten Determinismus.

Wie erhebend diese Ueberwindungslehre auch wirken mag, sie löst das Freiheitsproblem nicht, weil sie, wenn auch nicht gleich der Wahllehre auf halbem Wege stehen bleibt, so doch immerhin den Weg nicht zu Ende geht, weil sie inkonsequent und unbestimmt ist. Sie ist inkonsequent, denn wenn aus dem Charakter des Menschen das Kleinste wie das Grösste folgt, muss doch auch die Aufhebung dieses bestimmten Charakters *aus ihm selbst* resultieren. Wenn der Mensch nicht das Geringste vermag, was sich nicht mit seinem Charakter verträgt, so kann er doch sicherlich nicht so Grosses und Bedeutendes wie die Umformung eben dieses Charakters ohne Zustimmung gleichsam des umzuwandelnden Charakters vollziehen. Freilich scheint es ganz absurd, aus der Aktivität des Charakters seine Negation folgen zu lassen, den Charakter gewissermassen einen Selbstmord begehen zu lassen. Dies scheint aber nur so absurd, wenn man nicht das Wesen des Charakters in Betracht zieht oder wenn man es ganz falsch auffasst, wenn man den Charakter als etwas Starres, Unabänderliches, als ein Objekt des reinen Seins im metaphysischen Sinne nimmt, wozu die Redensarten von der Geschlossenheit, Festigkeit, Unbezwingbarkeit des Charakters verleiten.

In Wirklichkeit ist aber der Charakter kein „ehernes Etwas," sondern die verhärtete, jedoch leicht auflösbare, ja zu jeder Zeit[2]) sich auflösende Einheit der Gefühle und Gedanken eines Sub-

[1]) Kuno Fischer, a. a. O., vertritt diesen Standpunkt.
[2]) S. Gizycki, a. a. O. Seite 242.

Digitized by Google

jekts. Der Charakter ist ein Objekt des wechselvollen Werdens, ist entwicklungsfähig und entwicklungsbedürftig, so dass man nur von einer *relativen*[1]) Geschlossenheit, Festigkeit und Vollendung des Charakters sprechen darf. Wenn nun ein gewaltiges Ereignis, eine gewichtige Erfahrung, eine hervorragende Erkenntnis, also ein mächtiges Motiv die Intelligenz oder das Gemüt eines Menschen in Aufruhr bringt, sich durch ein stets irgendwie offenbleibendes Hinterpförtchen des Charakters in das Innere des Menschen einschleicht oder gar durch die Wucht der Wirkung die Kette, die den Charakter bildet, durchbricht, das verhärtete Wesen des Menschen wieder flüssig macht und so der fraglichen Person ein ganz neues Gepräge aufdrückt, dann vollzieht sich das, was man Wiedergeburt oder Ueberwindung nennt und es beginnt eine neue Aera im Leben des betreffenden Menschen. Man vergegenwärtige sich als Beispiel folgenden historischen Fall. Martin Luther, der anfänglich Rechte studierte und keine grosse Lust zu ernstem Bibelstudium verspürte, umwandelte sich infolge der Einwirkung eines fürchterlichen Gewitters auf sein Gemüt und zwar, wie hinzugefügt wird, infolge einer Gemütserschütterung, die dadurch herbeigeführt wurde, dass einer seiner Freunde an seiner Seite vom Blitz getroffen wurde; er gieng in sich und das Resultat dieser Selbstkritik und Selbsterkenntnis war seine Abwendung vom Weltlichen und Zuneigung zum Geistlichen. Nun liegt offenbar ein grosser Teil dieser Natureinwirkung in Luthers früherem, jetzt umgeformten Charakter. Die Empfänglichkeit Luthers für solche Eindrücke beruht auf seiner Jugendlichkeit; denn im gereiften Alter, wo das Gepräge eines Menschen naturgemäss gefestigter als in der Jugend ist, muss freilich ein Charakter umwälzender Faktor stärker sein als in der Jugendzeit. Auch die Art der Wirkung resultiert aus dem Wesen Luthers. Ein Anderer würde vielleicht in dem schrecklichen Tode seines Freundes eine Ungerechtigkeit der Vorsehung erblicken und sich infolge dessen vielleicht ganz von Gott abwenden. Dieses Beispiel zeigt, dass thatsächlich der Charakter selbst zu

[1]) S. Wundts Ethik, Seite 478, 479, wo ausgeführt wird, dass ein vollkommen entwickelter Charakter, der erheblichern Aenderungen nicht mehr unterworfen ist, ein blosses *Ideal* sei, welchem die Wirklichkeit niemals entsprechen kann.

Digitized by Google

seiner Vernichtung beiträgt, dass von einer Freiheit zur Umschaffung des Innenlebens keine Rede sein kann; denn nicht *Revolution*, sondern *Evolution*[1]) ist die richtige Bezeichnung für die Aenderung der Charakterform. Die Wahrheit dieser Annahme bezeugen gerade die Umwandlungen, die sich im Charakter der Menschheit vollziehen. Die Perioden der Selbsterkenntnis in der Philosophie, in der Wissenschaft überhaupt, sind offenbar nicht Erzeugnisse der Geisteshelden dieser Perioden, sondern resultieren aus den geschichtlichen Verhältnissen jener Zeitläufte. Diese Auffassung des Charakters und seiner Umwandlungen ist die einzig haltbare; denn, wenn man den Charakter als etwas an sich Unabänderliches fasst, das nur durch das *Machtgebot des Willens* aufgehoben wird, dann drängt sich wieder die alte Frage auf: Weshalb tritt der Wille nur in Zeiten der inneren Gefahr nach der ähnlichen bekannten Einrichtung im römischen Reiche als Diktator auf? Charakter und Willen sind daher nicht von einander loszulösen, sondern einheitlich zu fassen; der Charakter ist die feste Form des Willens und unterliegt dem Kausalgesetze.[2])

§ 11. Der transcendentale Indeterminismus.

In Hinsicht der Erfahrung lässt sich, meint der transcendentale Indeterminismus, aus den angegebenen Gründen kein Freiheitsbegriff bilden. Der Mensch als empirisches Wesen, als Sinnenwesen, als Naturding ist sicherlich unfrei und determiniert,

---

[1]) E. Laas im 6. Jahrgang der Vierteljahresschrift für wissenschaftl. Philosophie, Seite 324, versucht nun auf Grund dieser allmählichen Aenderung des Charakters einen Freiheitsbegriff zu bilden, indem er sagt, dass wir so blieben oder so wurden und dass wir nicht allmählich anders wurden, dass wir zu unserm jetzigen Zustand *willentlich beigetragen* haben, bildet den Hintergrund unserer Verantwortlichkeit. Diese Annahme des willentlichen Beitrages zur allmählichen Aenderung hat keinen Sinn; denn, wenn der Wille kausal gebunden ist, vermag er nichts, auch das Geringste nicht ohne Ursache, auch eine allmähliche Veränderung seines Charakters nicht. Mit einem Worte, ist der konsequente Indeterminismus falsch, so ist auch jede indeterministisch angehauchte Lehre, mag sie auch nur 1 Prozent Indeterminismus einschmuggeln, falsch; ist der Indeterminismus als Regel unbegründet, so ist er es auch als Ausnahme; vgl. v. Hartmann, a. a. O., S. 448, 449.

[2]) Vgl. Herbart, Allg. Pädagogik, Seite 297, 299, 302.

Digitized by Google

aber der *Mensch als geistiges* Wesen, der *intelligible Mensch ist frei;* denn im Reiche des Intelligiblen giebt es keine Kausalität.[1]) Wie unbegreiflich die transcendentale Freiheit auch sein mag, sie muss als Postulat gesetzt werden.

Die Natur des Sittengesetzes,[2]) die allgemeine Form desselben und seine Unbedingtheit setzt voraus, dass der Mensch in allen Gestaltungen seines Wesens das Gute wollen kann. *Der kategorische Imperativ kann sich nur an einen freien*

[1]) Mit dieser Theorie der transcendentalen Freiheit darf nicht diejenige Lehre verwechselt werden, die die Freiheit in ein Leben vor diesem irdischen Dasein verlegt, die da behauptet: „Wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfange der Schöpfung der Menschen gehandelt." Schelling, a. a. O., Seite 471. Diese Lehre mag der Theologie als Erklärung des bösen Prinzips in der Welt dienen, aber für die Philosophie, die die Frage stellt, ob jeder einzelne Willensakt des Menschen frei sei, ist eine Verlegung der Wahl des Guten oder des Bösen in die Urzeit der Schöpfung, in ein rein geistiges Leben, mag man es sich auch mit Schelling (Seite 470) unzeitlich, ausser aller Zeit denken, eine Anerkennung des Determinismus in empirischer und transcendentaler Beziehung, also das gerade Gegenteil der Freiheitslehre Kants. Vgl. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie, a. a. O, Seite 369, 370. Ueber die transcendentale Freiheitslehre vgl. Kant u. a. Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. Elementarl. 2. Teil, 2. Abteilung. 2. Buch, 2. Hauptstück. S. Jodl, Bd. 2, Seite 27—38. — Schopenhauer spitzt den transcendentalen Indeterminismus auf folgende Weise zu: Unsere Thaten sind allerdings Produkte der Notwendigkeit, folgen aus unserem Charakter, aus dem „was wir sind". Was wir aber sind, transcendental gesprochen, sind wir frei. Die Freiheit liegt im *esse* und die Notwendigkeit im *operare*, vgl. Die beiden Grundprobleme a. a. O., Seite 90, 98, 174—178. Vgl. über Schopenhauers Freiheitslehre, Jodl a. a. O., Bd. 2, Seite 243—247. Auch Nietzsche Jenseits von Gut und Böse, 2. Aufl., Leipzig 1890, Seite 26, deutet auf die transcendentale Freiheit, auf die Freiheit des An-sich hin, freilich im Widerspruche mit seinem Sensualismus, worauf Ludwig Stein, „Friedr. Nietzsches Weltanschauung und ihre Gefahren", Berlin 1893, Seite 48—49, hinweist. Auch die wissenschaftlichen Vertreter des Spiritualismus huldigen dieser Theorie. So Karl du Prel in seinem Büchlein „Das Rätsel des Menschen", Reklam.

[2]) Vgl. Jodl, Band 2, a. a. O., Seite 29, 30. „Jenes Gesetz ist nur in Beziehung auf die Freiheit des Willens möglich, unter Voraussetzung desselben aber notwendig; und umgekehrt, diese ist notwendig, weil jene Gesetze als praktische Postulate notwendig sind". — Kant selbst, in der Kritik der praktischen Vernunft, Vorrede, Seite 5, bezeichnet die Freiheit als die Bedingung des moralischen Gesetzes. S. ferner 1. Teil, 1. Buch, 1. Hauptst. Anmerkung zu § 6. Vgl. auch ebendas., § 5. Aufgabe 1.

Digitized by Google

Willen richten. Die Anerkennung der Autonomie des Willens setzt die Annahme der Freiheit voraus.

Da nun der Mensch als Wesen der Erfahrung unfrei ist, so muss er als übersinnliches Vernunftwesen frei sein.

§ 12. Kritik des transcendentalen Indeterminismus.

Diese Theorie steht und fällt mit dem Kantianismus. Die Kantische Ethik kann sie nicht entbehren und nur die Kantische Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich kann sie erklären. Wer aber nicht Anhänger der Kantischen Moral ist, der sieht sich nicht veranlasst zur Annahme einer transcendentalen Freiheit; wer ferner zwischen Phänomenon und Noumenon nicht unterscheidet, der kann sich eine intelligible Freiheit gar nicht denken, was Kant selbst betont.[1]) Die transcendentale Freiheitslehre wird daher vom Materialismus, für den es überhaupt keine Transcendenz giebt, keine von der Materie unabhängige Gebilde, am schärfsten und schroffsten abgelehnt.

§ 13. Der mechanische Determinismus.

Der Materialismus hält es für selbstverständlich, dass der Mensch, der auch zur Natur und *nur* zur Natur gehört, dem allgemeinen Naturgesetze der Kausalität unterliegt, dass der Mensch, der nur ein Pünktchen in dem grossen All ausmacht, keine besondere Privilegien besitzt und nicht durch seine Gesetzlosigkeit und ungehemmte Willkür den Kosmos in ein Chaos zu verwandeln vermag.

Unsere Vorstellungen und Strebungen, unsere Willensakte, sind nach dem Materialismus notwendige Begleiterscheinungen unserer Bewegungen. Mit einem Worte, die Welt zu der der Mensch gehört ist ein Mechanismus[2]) und in einem Mechanismus ist kein Platz für eine Willensfreiheit. Das Gesetz von der Erhaltung der Energie,[3]) von dem Nichtsverlorengehen und nicht Nichthinzukommen in der Summe der Kraft, spricht entschieden gegen

[1]) S. Vorrede zur 2. Aufl. der Kritik der reinen Vernunft, Seite 28; ferner Kritik der praktischen Vernunft, 1. Teil, 1. Buch, 3. Hauptstück. Vgl. auch Kritik der reinen Vernunft. Elementarl., 2. Teil, 2. Abt., 2. Buch, 2. Hauptstück.

[2]) S. Dubois-Reymond, Die sieben Welträtsel, Seite 87, 88.

[3]) S. Simmel, a. a. O., Bd. 2, Seite 286.

Digitized by Google

jede Willkür, gegen jede Freiheit. Auch die Erfahrung, wie sie sich in der Statistik[1]) giebt, spricht gegen jede Freiheit des Willens, zeigt, dass der Mensch einfach als eine Maschine zu betrachten sei, die unter Umständen die von ihr erwarteten Dienste leistet und unter andern Umständen den verlangten Dienst versagt. Das Gleichnis mit der Maschine wird noch weiter geführt. Wie man die Maschine im Falle ihrer Dienstleistung als gut und vollkommen, und im Falle ihrer Dienstverweigerung als schlecht und unvollkommen bezeichnet, so ist es ähnlich in Bezug auf den Menschen. Die Maschine an sich, also auch die menschliche Maschine, ist weder gut noch schlecht, sondern ist was sie ist, was sie sein muss; ihre Wertschätzung beginnt erst dann, wenn man das, was sie sein *soll,* das, wozu man sie bestimmt, in Betracht zieht. Die Maschine ist frei, insofern sie in ihrer Thätigkeit nicht absichtlich von aussen her gestört wird,

[1]) Ueber statistische Thatsachen im Dienste des Freiheitsproblems handeln u. a. Adolf Wagner, Die Gesetzmässigkeit der scheinbar willkürlichen Handlungen vom Standpunkte der Statistik, Hamburg 1864. Drobisch, Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit, Leipzig 1861. A. v. Oettingen, Die Moralstatistik, in mehreren Auflagen erschienen. S. Wilhelm Wundts Grundzüge der physiologischen Psychologie, 4. Auflage, 1894, 2. Band, Seite 400, wo ausgeführt wird, dass in den statistischen Daten ***kein zwingender*** Beweis für die ***ausschliessliche*** Determination gegeben ist. Es ist auch bekannt, dass Quetelet die statistischen Thatsachen im Sinne und zu Gunsten des Indeterminismus zu deuten sucht, indem er behauptet, die Stetigkeit und Gleichmässigkeit des menschlichen Handelns deute auf die Freiheit des Willens hin, auf eine vernunftgemässe Selbstbeherrschung des Menschen, denn die natürlichen Impulse und Leidenschaften würden bei ihrer Buntheit und Wildheit, bei ihrem wirren Durcheinander den menschlichen Zuständen den unregelmässigsten und zufälligsten Charakter aufdrücken. Gegen diese Behauptung kann natürlich mit Leichtigkeit auf die Thatsache hingewiesen werden, dass nicht, wie man nach dieser Ansicht erwarten sollte, Produkte der Vernunft und des moralischen Wertes, sondern gerade im Gegenteil Produkte der Unvernunft und des moralischen Unwertes durch die Statistik festgestellt werden. — Die statistischen Thatsachen spielen in der italienischen Kriminalanthropologie eine bedeutende Rolle, in der sogenannten positiven Schule des Strafrechts, nach welcher die Handlungen des Menschen, gute wie schlechte, stets das unvermeidliche Produkt seines Organismus und der natürlichen und socialen Atmosphäre sind, in welcher er geboren ist und lebt. Vgl. Gretener, Die positive Schule des Strafrechts, in der Zeitschrift des bernischen Juristenvereins, 1884, Seite 167.

Digitized by Google

sie ist unfrei, insofern sie unter Umständen ihre Thätigkeit ändern oder gar einstellen muss. Ebenso ist der Mensch frei im Sinne der Abwesenheit des Zwanges und unfrei insofern seine Willensakte aus seinem Wesen, wie aus seinem Milieu folgen.[1])

§ 14. Kritik des mechanischen Determinismus.

Die Lehre von der Mechanik des Willens, diese absolute Anerkennung der materialistischen Kausalität im Willensleben, stösst auf Widerspruch, sowohl beim Idealismus, Parallelismus als auch bei einem feinern Materialismus. Der Idealismus, der nur dem Geistigen, Substantialität zuerkennt, kann natürlich diese rein mechanische Auffassung des Willenslebens, die Unterwerfung des Psychischen unter das Naturgesetz des Materiellen nicht gelten lassen. Der Parallelismus, der zwar nur eine Substanz anerkennt, aber zwei Formen derselben kennt, kann sich mit einer Lehre nicht befreunden, die sowohl im Reiche des Denkens, des Bewusstseins als auch in dem der Ausdehnung nur *eine Form* der Kausalität annimmt.

Auch der mehr philosophische Materialismus, der zwar als das Wesentliche in der Erscheinungswelt das Materielle betrachtet, die Materie als die Substanz ansieht, aber sich dennoch der Thatsache stets bewusst ist, dass im Laufe der Entwicklung eine gewisse Differenzierung zwischen höhern und niederern Formen des Daseins, zwischen geistigen und körperlichen sich ausbildet. Auch dieser Materialismus kann nicht annehmen, dass die Psyche nach demselben Schema, in derselben Form regiert wird, in der die Körperwelt regiert wird. Die eigentlichen Haupteinwürfe gegen den mechanischen Determinismus sind aber gegen seine Konsequenzen bezüglich der menschlichen Verantwortlichkeit zu richten, worauf ich an dieser Stelle nicht eingehen kann.[2])

§ 15. Der psychologische Determinismus.

Der psychologische Determinismus, der von Locke begründet ist,[3]) erkennt die Kausalität in Bezug auf das Wollen voll und

[1]) So bezeichneten Hobbes, Gassendi, Holbach u. A. den Menschen als Maschine. S. Ritter a. a. O. Seite 229, 230, 238, 414.

[2]) S. Kap. 2, § 16.

[3]) S. Wundt, Phys. Psychol., Bd. 2, Seite 399.

Digitized by Google

ganz an, aber er nimmt für das Willensleben, wie für das Psychische überhaupt eine besondere Form der Kausalität in Anspruch. Das Reich der Gedanken [1]) und Empfindungen ist allerdings um nichts weniger gesetzmässig als das der übrigen Natur, für die Betrachtung der inneren Natur des Menschen ist die Notwendigkeit ebenso wie für die der äusseren Natur das Letzte und Höchste, wozu wir gelangen können, aber diese Notwendigkeit äussert sich in *der Form der Freiheit*.[2]) „Wille heisst demnach das Vermögen der eigenen Kausalität gegenüber der Aussenwelt," so dass man, wenn man will, was allerdings die Klarheit des Freiheitsproblems beeinträchtigt, noch immer von einer Freiheit des Willens reden darf in dem Sinne der *Unabhängigkeit der Aussenwelt gegenüber*, eine Freiheit, die durch Erziehung, durch Selbsterziehung, durch Bildung des Intellekts und Veredlung des Gemüts realisiert werden kann. Freiheit und Notwendigkeit lassen sich auf diese Weise vereinigen, wie es Herder [3]) und andere versuchten.

§ 16. Kritik des psychologischen Determinismus.

Dieser psychologische Determinismus ist es, man darf es wohl sagen, den alle Philosophen eigentlich im Auge haben, der auch etwas Erhebendes an sich hat. Dieser Determinismus erhebt Lessing[4]) zum Ausspruch: Ich danke dem Schöpfer, dass ich muss, dass ich das beste muss. Von diesem Determinismus kann Schopenhauer [5]) sagen, dass er eine Quelle des Trostes und der Beruhigung sei. Abgesehen von diesem Gefühlsmoment, das für die Wissenschaft nicht von Belang ist, hat die psychologische Freiheits- oder, was dasselbe ist, Unfreiheitslehre das Bewusstsein des Menschen für sich, das auf eine Freiheit, mindestens auf eine *Form* der Freiheit des Willens hinweist, hat sie die historische Thatsache für sich, dass der sogenannte gesunde Menschenverstand zu allen Zeiten irgendwie eine Freiheitlichkeit

[1]) S. E. Dühring, Kursus der Philosophie. Leipzig, 1875. Seite 33, 218.
[2]) S. Ihering, a. a. O., Seite 24.
[3]) S. Ritter, a. a. O., Seite 495.
[4]) S. Ritter, a. a. O., Seite 487.
[5]) Die beiden Grundprobleme der Ethik, Seite 60.

Digitized by Google

des Willens anzunehmen geneigt ist.[1]) Die Hauptlehre dieses Determinismus von der Verschiedenheit der naturalistischen und geistigen Notwendigkeit kann auf doppelte Weise gewonnen werden. Von zwei verschiedenen Ausgangspunkten kann man zu dieser Lehre gelangen. Der eine Ausgangspunkt spielt bei Schopenhauer, der andere bei Ihering eine Rolle. Den ersten Ausgangspunkt bildet der sich aufdrängende Unterschied der Kausalarten.[2]) Ursache und Wirkung geben sich nicht in allen Zweigen der Natur auf dieselbe Weise.

A. Im Unorganischen äussert sich dieses Gesetz anders als in der Pflanzen- und Tierwelt, in dieser wieder anders als im Menschenleben. In drei Formen zeigt sich die Kausalität und zwar als Ursache schlechthin, als Reiz und als Motiv. *a)* Im Unorganischen ist sie einfach, daher leicht wahrnehmbar. Ursache und Wirkung *berühren* einander. *b)* Im Organischen ist sie verwickelter, jedoch immerhin bemerkbar, denn ein Teil der Ursache scheint in die Wirkung überzugehen. *c)* Beim Menschen ist sie immateriell, höchst kompliziert und darum zumeist unbemerkbar. Je höher die Stufe der Kausalität, desto entfernter sind Ursache und Wirkung von einander. Je entwickelter das Objekt der Kausalität ist, desto verwickelter die Kausalität selbst. Je feiner die Kausalität, desto weniger wird man sich ihrer bewusst, desto mehr wird sie geleugnet.

B. a) Die Ursache als Ursache schlechthin im Unorganischen drängt sich jedem als materieller Zwang auf, *b)* die Ursache als Reiz, als Notwendigkeit, und *c)* die Ursache als Motiv äussert sich in der Form der Freiheit.

C. a) Wenn die Wirkung sich auf materielle Weise an die Ursache kettet, wenn sie sich als Erzeugnis der Ursache giebt, dann giebt sich die Kausalität in der Form der Gewissheit[3])

[1]) Zwar habe ich in der Einleitung, § 4, diese Vorliebe des gesunden Menschenverstandes für die Annahme der Willensfreiheit zu begründen gesucht, dennoch glaube ich, dass die angeführten Gründe, allein kaum zur Erklärung der fraglichen Thatsache ausreichen.

[2]) S. Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme, a. a. O., Seite 26 ff. Die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. 2. Aufl. S. 45 – 47.

[3]) Ich schliesse mich in dieser Darstellung selbstverständlich Schopenhauer an. Ich glaube doch durch Zuhilfenahme der logischen Formen Gewissheit, Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit, wie der Gegensätze Zwang, Notwendigkeit und Freiheit, die Darstellung erleichtern zu können.

Digitized by Google

und kein Zweifel taucht gegen ihre Realität auf. *b)* Wenn aber Ursache und Wirkung nur teilweise, nur indirekt, nur durch ein Medium, durch den Reiz, der vom Objekt *A* aufs Objekt *B* übergeht, mit einander in Berührung kommen, dann ist für die wissenschaftliche Konstruierung der Dinge das Kausalverhältnis zwischen den Objekten *A* und *B* zweifellos, aber für das Bewusstsein giebt sich diese Kausalität gewissermassen in der Form der Wahrscheinlichkeit. Es waltet Wahrscheinlichkeit, aber nicht Sicherheit ob, weil der kausale Prozess uns nicht ganz verständlich und bekannt ist. *c)* Wenn endlich eine Handlung *B* auf eine ihr völlig entrückte Handlung *A* zurückgeführt wird, wenn ein *psychischer* Kausalprozess sich abspielt, so ist die Annahme der Kausalität für die Psychologie als Wissenschaft etwas Sicheres, fürs menschliche Bewusstsein aber stellt sich diese Kausalität in der Form der Möglichkeit dar. Als frei, oder logisch gesprochen, als möglich erscheint die psychische Kausalität, weil man die Beziehungen zwischen den Ursachen und Wirkungen nur spärlich kennt.

Den Ausgangspunkt einer zweiten Ueberlegung, die aber zu demselben Resultate führt, bildet die Thatsache, dass der Mensch zumeist mit bestimmten *Absichten* handelt, durch sein Thun oder Lassen Zwecke erreichen will. Diese Thatsache wird von keiner Seite bestritten, worüber gestritten wird, ist die Frage,[1])

[1]) S. Ihering, a. a. O., Buch 1, Seite 11, 14, 78, 93. Ihering nimmt die Ausschliesslichkeit des Zweckgesetzes im Willen des Menschen an. In der Natur herrscht das „Weil", für den Willen das „Um" (Seite 4), und wo kein Zweck, sondern bloss ein Grund vorliegt, dort haben wir es nicht mit einer *Handlung,* sondern bloss mit einem *Ereignis* zu thun (Seite 15), denn bei einer Handlung dreht sich es immer um einen Zweck, mag man ihn auch in der Form des Grundes ausdrücken (Seite 15—21). Ihering giebt jedoch selbst zu, dass die äussern Einwirkungen Gelegenheitsursachen abgeben, dass ferner die Möglichkeit der ersten Regung zur That durch die gegebene Individualität des Subjekts bedingt und begründet ist (Seite 11, 12), dass endlich das äussere Stadium des Wollens, die Verwirklichung des Willens, unter das mechanische Kausalitätsgesetz fällt (Seite 11). Nun glaube ich, dass, wenn man die Zugeständnisse Iherings zusammenfasst, den ersten Anfang einer Handlung, die äussere Anregung, auf ein „Weil" zurückführt, das eigentliche Interesse fürs fragliche Objekt anfangs wenigstens aus der Individualität des Betreffenden ableitet und dann das letzte Moment des Wollens, das „Zur-That-werden" des Willens wieder der mechanischen Kausalität ausliefert und

Digitized by Google

ob es im Psychischen überhaupt ein *Wollen ohne Zweck* gebe oder ob im Reiche des Willens *Handeln* und um eines *Zweckes willen handeln, identisch sei.* Dass der Mensch zumeist will, „um" dieses oder jenes zu erlangen, nicht einfach „weil" er dies oder jenes früher gewollt oder gethan hat, dass beim Menschen zur Ursache schlechthin die Zweckursache, allerdings wohl mittelbar wirkend, hinzukommt, bedarf keiner längeren Beweisführung; denn der Mensch wurzelt zwar in der Vergangenheit, aber lebt doch zumeist in der Zukunft, erinnert sich zwar manchmal des Vergangenen, denkt jedoch oft an das Zukünftige, so dass die Zukunft stets seine Gegenwart beeinflusst, und infolge dessen der Zweckgedanken, der der Zukunft gehört, und nicht die Ursache schlechthin, die in der Vergangenheit fusst, im menschlichen Leben entscheidend ist. Auch verhält sich der Mensch den Ursachen, den äussern Reizen gegenüber, nicht rein *leidend,* sondern er tritt auch *handelnd* auf, durch den Zweckgedanken angespornt, die Gegenwart im Geiste der Zukunft gestaltend und die Zukunft durch die Gegenwart schaffend.

Der Mensch als *denkendes Wesen* wird naturgemäss durch Gedanken, die auf kommende Zeiten Bezug haben, also durch Zwecke geleitet, daher bergen die Motive menschlichen Wollens zumeist einen Gedankenstoff,[1]) sind irgendwie mit Gedanken verbunden. Die zwingende Kraft der Motive hat Aehnlichkeit mit der Nötigung logischer Wahrheit, so dass Motiv und Handlung mehr Berührungspunkte mit Grund und Folge als mit Ursache und Wirkung zu haben scheint. Kurz, die Form der innern Kausalität unterscheidet sich von der der äussern,[2]) was den Glauben hervorruft, dass sie eine Art Freiheit bildet.

noch dazu eine Reihe von Willensphänomenen als Ereignisse abfertigt, wenn man dies bedenkt, so leuchtet es ein, dass man zwar den Zweckbegriff mit dem psychischen Kausalbegriff zu verknüpfen hat, dass man sie aber nicht einfach, wie Ihering es macht, identifizieren darf.

[1]) S. Rousseau Emil, deutsch von Kramer, Berlin 1790, 3. Teil, Seite 56. „Welches ist denn die Ursache, die seinen Willen bestimmt? Es ist seine *Verstandeskraft*, es ist sein Vermögen, zu urteilen".

[2]) S. Paulsen, System der Ethik, a. a. O. Bd. 1, Seite 425. Einleitung in die Philosophie, a. a. O. Seite 224.

Digitized by Google

§ 17. Gründe der Vorliebe des gesunden Menschenverstandes für die Freiheitslehre.

Nachdem die Darstellung der Theorien der Freiheit oder Unfreiheit des Willens jedenfalls ergeben hat, dass die Freiheitslehre mit Schwierigkeiten verbunden ist, ist es wohl recht am Platze der Frage näher zu treten, wie es kommt, dass der Mensch zur Bejahung der Freiheitsfrage geneigt ist. Die theologischen Interessen [1]) der Menschheit, wie auch die gefühlsmässige Wertschätzung [2]) der Freiheit einerseits und die freiheitliche Form der psychischen Thätigkeit andererseits machen es wohl begreiflich, dass die Freiheitslehre so viele Anhänger findet. Indessen muss eine Thatsache, die sich zu allen Zeiten geltend macht, die für das ganze Problem von Wichtigkeit ist, die besonders in Bezug auf die Hauptfrage dieser Abhandlung, in Bezug auf die Frage nämlich nach dem Verhältnis der Verantwortlichkeit zur Willensfreiheit von grosser Tragweite ist, muss also eine solche Thatsache ausführlicher und näher erklärt und begründet werden. ***Fünf Momente*** sind es nach meiner Ansicht vornehmlich, die zur Erklärung der fraglichen Thatsachen in Betracht gezogen werden müssen. *Zwei* dieser Momente tragen mehr indirekt zur Annahme und Verbreitung der Freiheitslehre bei und *drei* derselben direkt.

A. Die indirekten Momente sind: *a)* Die Schwierigkeit der Aufstellung allgemeiner Gesetze im Psychischen. *b)* Das Verhältnis des Kausalgesetzes zu den Vorstellungen der Zeitlichkeit und Räumlichkeit; von denen der gewöhnliche Mensch im Psychischen absieht. *B.* Die direkten Momente sind: *a)* Die Freiheit des menschlichen Thuns, die leicht mit der des menschlichen Wollens verwechselt wird. *b)* Das öftere Zusammenfallen von Wahlakt und Willensakt. *c)* Der monistische Trieb des Menschen. Diese Momente hängen zum Teil zusammen, lassen sich jedoch auch unabhängig von einander darlegen, was im folgenden versucht werden soll.[3])

[1]) S. in diesem Kapitel, § 2. Vgl. Spencer, Thatsachen der Ethik, deutsch von R. Vetter, Stuttgart 1879, Seite 55.

[2]) Vgl. Einleitung, § 4 und 5.

[3]) Das indirekte Moment *a* findet sich zum geringsten Teil angedeutet bei Spinoza, das direkte Moment *a* wird vertreten von Schopenhauer, v. Hartmann und Simmel und das direkte Moment *b* ist Wundt entnommen, die übrigen Momente hingegen glaube ich selbst hinzufügen zu dürfen.

Digitized by Google

§ 18. Die Schwierigkeit der Aufstellung allgemeiner Gesetze im Psychischen.[1])

Die Aufstellung allgemeiner Gesetze im Seelischen, die Erkenntnis der psychischen Kausalität ist mit vielen Schwierigkeiten verbunden und will kaum gelingen. *A.* Beweis: Diese Behauptung kann leicht bewiesen werden 1. durch die *Neuheit* derjenigen Wissenschaft, die auch die Zahlen psychischer Objekte reden lässt, die seelische Thatsachen statistisch zu Gesetzen verknüpft, ich meine die Moralstatistik; 2. durch die Thatsache, dass eine Anwendung der naturwissenschaftlichen Methoden in der Geschichtswissenschaft erst in der neuesten Zeit versucht wird (Buckle) und zwar mit nicht sehr grossem Erfolg.

B. Diese Schwierigkeit einer wissenschaftlichen Fassung der psychischen Begebenheiten erklärt sich aus der Natur der Psyche, liegt 1. in der Kompliziertheit seelischer Prozesse, 2. in der teils scharf zugespitzten, teils verschwommenen Individualisiertheit der verschiedenen Willensträger. 1. Die Kompliziertheit, das bunte Auseinander und Ineinander der einzelnen Elemente, der stetige Formwechsel ein und desselben Stoffes, das ewige Werden auf der einen und die Konstanz auf der andern Seite erklären die Erfolglosigkeit der Unterordnung seelischer Zustände unter allgemeine Gesetze. 2. Die allgemeine Fassung psychischer Gesetze wird auch durch die grosse Manigfaltigkeit psychischer Subjekte erschwert. So manche Denker[2]) erklären es auch für unmöglich, irgendwie auf das Wollen und Handeln der Menschen bezugnehmende Gesetze von *allgemeiner Gültigkeit* aufzustellen, da es doch kaum zwei einander vollständig gleichende Individuen und bei ein und demselben Individuum kaum zwei einander völlig gleichende Seelenzustände giebt.

Diese Behauptung geht nun allerdings zu weit, denn wenn auch keine vollständige, keine absolute Gleichheit der Subjekte und der Phänomene denkbar ist, so ist doch eine *relative*

[1]) Vgl. Wundts Ethik, Seite 465. S. auch Stuart Mill, System der deduktiven und induktiven Logik, deutsch von Gomperz, Bd. 6, Kap. 6, § 1. Allgemeine Betrachtung über die Gesellschaftswissenschaft. S. L. Stein, Das Prinzip der Entwickelung in der Geistesgeschichte, in der Deutschen Rundschau, 1895, Juni. Besonders S. 398, wo auf die engen Grenzen der experimentellen physiologischen Psychologie hingewiesen wird.

[2]) So z. B. Adolf Lasson.

Digitized by Google

Gleichheit, eine *wesentliche Aehnlichkeit* der Erscheinungen und ihrer Subjekte annehmbar, so dass man allgemein bestimmen kann, ähnliche Ursachen bringen unter ähnlichen Umständen bei einander ähnlichen Personen ähnliche Wirkungen hervor — ist nun also auch diese Behauptung unberechtigt, so zeigt sie jedenfalls, dass die strenge Geschiedenheit der Individuen, wozu noch eine gewisse Aehnlichkeit der Individuen in manchen Stücken hinzukommt, ein Hindernis und Hemmnis der Erkenntnis des Psychischen, des Zusammenhanges zwischen den psychischen Einzelerscheinungen bildet.

C. Diese Eigenart des Psychischen macht sich besonders im *Willens*leben des Menschen geltend und führt zur falschen Schlussfolgerung aus dem Umstand, dass man die Kausalität der Willensphänomene nicht zu erkennen vermag, auf das Unvorhandensein jeder Kausalität im Reiche des Willens. Mit einem Worte, der Mensch kennt nicht und kann in den meisten Fällen nicht kennen die Ursachen seines Wollens, deshalb ist er geneigt, das Wirken jeder Ursächlichkeit in Bezug auf sein Wollen zu leugnen.[1]) Würde der Mensch die Willensprozesse voll und ganz verstehen können, so würde er sicherlich an eine Kausallosigkeit des Willens nicht denken. Was ist denn ein Willensprozess nach dem Determinismus? ein Kampf kontradiktorischer Motivreihen. Was ist ein Entschluss nach dem Determinismus? der Sieg einer stärkern Motivgruppe über ihre schwächere Gegnerin. Dies zu erkennen, das wahre Wesen der Willensprozesse und der Willensentschlüsse zu erfassen, ist der Mensch nicht so leicht im stande, denn die Voraussetzungen einer leichten Einsicht in das Innere des Willens fehlen zumeist. Die Voraussetzungen sind: 1. Die Kenntnis *aller* Motive, die an einem Willensprozess, an einem Willenskampf beteiligt sind. 2. Die Möglichkeit, ihren Stärkegrad zu messen.

Nun ist die Kenntnis aller Motive wie die Abschätzung ihres Einflusses fast unmöglich. Die Ursachenkette ist eine so manigfaltig gegliederte, die einzelnen Glieder derselben sind durch

[1]) Auch Spinoza in seiner Ethik, Anhang zum 1. Teil meint, dass die Menschen sich für frei halten, weil sie die Ursachen der Dinge, der Zustände, die Triebfedern ihres Wollens nicht kennen. S. 3. Teil, Erläuterung zu Lehrs. 2, wo Spinoza sagt: „So glaubt das Kind, dass es die Milch freiwillig begehrt und ebenso hält der Knabe das Wollen der Rache und der Furchtsame das Wollen zu fliehen für ein freiwilliges".

Digitized by Google

tausendfache Fäden mit einander verbunden, dass man die *einzelnen* Motive kaum betrachten kann, dass man diese Ursachenkette nicht als Gliederung, sondern als Einheit nimmt; als Einheit kann sie aber nur in *Beziehung zu ihrem Substrat* gefasst werden, weshalb sie als freies Produkt desselben, des wollenden Ich erscheint. Auch der Umstand, dass die Träger der Willensakte individuell von einander verschieden sind und nach ihrer Verschiedenheit mannigfachen Einwirkungen zugänglich sind, so dass dieselben Motive das eine Subjekt bestimmen können, auf das andere aber gar keinen Einfluss haben, auch dieser Umstand erschwert die Erkenntnis des Willensprozesses, weil er jede objektive Wertschätzung der Motive unmöglich macht. Auch noch manch andere Eigentümlichkeit des Psychischen wirkt in derselben Richtung, erschwert das Bekanntwerden aller in einem bestimmten Falle in Betracht kommender Motive. So bewirkt das Gesetz der *Gedankenverdichtung,* welches Lazarus in seinen Schriften ausgebaut hat, dass auch Gedanken, Motive, die ausserhalb der Schwelle des Bewusstseins sich befinden, beim Zustandekommen eines Entschlusses mithelfen. *Ein* Glied einer grossen Gedankenreihe vermag nämlich oft *kraft des ganzen Verbandes,* dem es angehört, zu wirken, ohne dass man sich aller übrigen Verbandglieder recht bewusst wird.[1])

Zur Verdeutlichung möge folgendes Beispiel dienen. Ein Journalist entschliesst sich nach langem Schwanken und Wanken auf Befehl seines Chefs einen falschen Bericht in Umlauf zu setzen. Wie kommt dieser Entschluss zu stande? Zwei Gruppen von Bestimmungsgründen kämpfen eine Zeit lang mit einander, auf der einen Seite: Ehrgefühl, Wahrheitsliebe, ideale Auffassung des Journalistenberufs, Furcht vor Entdeckung des Betruges u. s. w.; auf der andern Seite: Rücksichten auf seine Familie, auf seine Kinder, seine Zukunft, die Furcht vor Brotlosigkeit in jeder Gestalt. Den Ausschlag fürs Begehen des Verbrechens giebt jedoch — wollen wir annehmen — eine anscheinend unbedeutende Erinnerung, eine Erinnerung an unliebsame Hausstreitigkeiten in Zeiten der Stellenlosigkeit des Betreffenden. Diese Erinnerung, die auf eine andere Person oder auf dieselbe

[1]) Es wundert mich, dass noch keiner — meines Wissens wenigstens — das Gesetz der Gedankenverdichtung zum fraglichen Zwecke verwertet hat.

Digitized by Google

in einem andern Zusammenhang keine Wirkung ausüben oder gar einen komischen Eindruck hervorrufen würde, ist bei dieser Individualität, unter diesen bestimmten Verhältnissen das Gute in derselben zu verdrängen im stande. Denn die blosse Erinnerung an häusliche Streitigkeiten infolge materieller Bedrängnis wirkt so mächtig, als wenn sich der Betreffende all der traurigen Ursachen, all der unangenehmen Begleiterscheinungen und all der bösen Folgen jener Zwistigkeiten bewusst worden wäre. Thatsächlich denkt er nur daran, dass der bevorstehende Verlust seiner Stellung wieder zu Familienstreitigkeiten führen wird, aber in diesem Gedanken verdichten sich all die Begebenheiten, die jenen Streitigkeiten, an welche er denkt, vorausgingen und folgten, so dass man diesen Gedanken als Abkürzung, als Abbreviatur einer ganzen Gedankenreihe, als den Auszug eines wesentlichen Abschnittes aus der Lebensgeschichte der in Frage stehenden Person betrachten kann. Der Betreffende wird sich jedoch dessen nicht bewusst und kann daher nicht glauben, dass diese unbedeutende Erinnerung in ihm eine solche Wirkung erzielen kann, sondern ist geneigt, die Wirkung und Entscheidung der Freiheit seines Willens zuzuschreiben.

Die Kompliziertheit [1]) wie die Eigenart der Willensprozesse überhaupt erzeugen also indirekt eine Vorliebe für die Annahme der Willensfreiheit.

§ 19. Das Kausalgesetz in Verbindung mit Zeit und Raum.

Wie die Natur des Psychischen, so veranlasst die Natur des Kausalgesetzes die Leugnung der Kausalität des Willens. Das Kausalgesetz wird mit den Begriffen Zeit und Raum in Verbindung gebracht. Im Unorganischen, wo Ursache und Wirkung einander berühren, merkt man das räumliche Verhältnis und man merkt es in der Zeit; im Organischen, wo die Ursache

[1]) An dieser Stelle mag noch eine Hypothese *Simmels* beigefügt werden. Von der Voraussetzung ausgehend, dass keine Vorstellung ohne einen Bewegungsprozess im Gehirn zu stande kommt, hält es Simmel doch andererseits für möglich, dass zu einer zureichenden Ursache eine physiologische Bedingung gehört, welche *keine Bewusstseinsseite hat*, so dass man ganz vergeblich mit den Mitteln der Psychologie des Bewusstseins nach der eigentlichen Ursache sucht. Vgl. Simmels Einleitung in die Moral. Bd. 2. Seite 294.

Digitized by Google

als Reiz auftritt, handelt es sich noch immer um ein Uebergehen eines Teiles der Ursache in die Wirkung, also wieder ein räumlich und zeitlicher Prozess. Im Psychischen aber kann sich gewöhnlich der Mensch Zeitlichkeit und Räumlichkeit nicht denken; er leugnet deshalb jede Kausalität. Wie diejenigen Philosophen,[1]) welche den Begriffen Raum und Zeit die Realität absprechen, entweder zur Leugnung, oder zur Apriorisierung der Kausalität gezwungen sind, so leugnet der sogenannte gesunde Menschenverstand, der die Realität der Zeit und des Raumes im Psychischen nicht annehmen kann, die Kausalität des Innenlebens, da er sich doch zur Apriorisierung der Kausalität nicht emporschwingen kann und auch feinere Unterscheidungen zwischen der Unzeitlichkeit des Psychischen an sich und der Zeitlichkeit des Psychischen als Prozess nicht macht.

§ 20. Die Verwechslung der Freiheit des Wollens mit der des Thuns.

Die Freiheit des Thuns von jedem äussern Zwang, die sogenannte physische Freiheit, welche allein vom Bewusstsein bezeugt wird,[2]) wird leicht mit der Freiheit des Wollens verwechselt,[3]) so man nicht das Bewusstsein des Andersgekonnthabens zerlegt und von dem ähnlichen Andersgewollt-haben-können scharf scheidet. Man verwechselt das: „Ich kann thun was ich will“ mit dem: „Ich kann wollen, was ich will“ um so leichter, als die Erkenntnis der Willenskausalität sich dem menschlichen Bewusstsein nur schwer erschliesst. Man verwechselt die Freiheit vom äussern mechanischen Zwang um so eher mit der von jeder Gebundenheit, als doch eine Freiheit im letztern Sinne dem Menschen schmeichelt[4]) und sehr erwünscht wäre.

---

[1]) Ich begnüge mich, hier Hume und Kant zu nennen, da ich doch nicht auf dieses Thema des Nähern eingehen darf.

[2]) Vgl. § 3. Hugo Sommer, a. a. O., ignoriert diese Unterscheidung fast ganz und macht sich die Untersuchung sehr bequem, indem er es Seite 9 als eine zweifellos evidente Offenbarung der unmittelbaren Lebenserfahrung hinstellt, dass wir frei sind in unseren Willensentschlüssen.

[3]) S. Ed. v. Hartmann, a. a. O., Seite 450.

[4]) Schopenhauer in seinen Grundproblemen der Ethik, a. a. O., S. 6, deutet auf diesen Grund der Annahme der Willensfreiheit hin. Vgl. ebendaselbst, Seite 14—24. Siehe auch Simmel, a. a. O., Seite 433, 434, wo auf den Zusammenhang der sekundären Freiheit, der Freiheit des Handelns, gemäss dem Willen, mit der Freiheit des Willens selbst hingewiesen wird.

Digitized by Google

§ 21. Das Bewusstwerden eines Willensaktes als Wahlakt.

Die Thatsache, dass der Mensch sich seines Willens erst dann recht und deutlich bewusst wird, wenn es sich um einen *Wahl*akt, um eine Entscheidung zwischen kontradiktorischen Motiven handelt, führt zur Identifizierung von Willensakt und Wahlakt, denn man glaubt dem Willen oder dem menschlichen Ich ein besonderes Wahlvermögen zuschreiben zu müssen, da sich der Wille oder das Ich als treibende Macht zumeist in denjenigen inneren Gestaltungen zeigt, die eine Wahlform haben, d. h. in denen mehrere Möglichkeiten sich bekämpfen.[1])

§ 22. Die Rolle des monistischen Triebes bei der Entstehung und Verbreitung der Freiheitslehre.

In den angeführten Momenten, die der Freiheitslehre teils die Bahn ebneten, teils direkt günstig waren, kommt der Umstand hinzu, dass der Mensch von dem Triebe zur Vereinheitlichung der Erscheinungen, der Prozesse, der Ursachenkomplexe beherrscht wird. Dieser Trieb nämlich, der in der Menschheitsgeschichte eine so grosse Bedeutung hat, dem man all die genialen, wenn auch einseitigen Vereinheitlichungen der Existenz- und der Erkenntnisformen, der Entwicklungsprinzipien, all das systematische Streben der Menschen zu verdanken hat, macht sich überall geltend, wo er nicht auf mächtigen Widerspruch stösst und vereinfacht die Phänomene im menschlichen Bewusstsein. Dieser monistische Trieb bewirkt es nun, dass man keine Kausalität des Willens annimmt, um nicht zur Setzung *mehrerer* Ursachen der menschlichen Willenshandlungen gezwungen zu sein; denn, erkennt man das Kausalitätsgesetz im Wollen an und sucht es in den einzelnen Fällen voluntaristischer Prozesse nachzuweisen, so muss man stets *mehrere* Ursachen ausfindig machen, da nur selten *eine* Ursache[2]) eine Wirkung hervorbringt,

[1]) Wundt in seiner physiol. Psychol., a. a. O., Seite 395, führt diesen Grund an.

[2]) Vgl. Stuart Mill, Logik, a. a. O., Buch 3, Kap. 5, § 3, wo es heisst: „Selten jedoch, wenn jemals besteht diese unabänderliche Verbindung zwischen einem Konsequens und *einem einzigen* Antecedens. Gewöhnlich besteht sie zwischen einem Konsequens und der Summe mehrerer Ante-

Digitized by Google

nimmt man hingegen die Freiheit des Willens an und fasst den Willen als causa sui, so ist dem Vereinheitlichungstrieb Genüge geschehen.

Freilich würde der monistische Trieb allein die Freiheitslehre nicht erzeugen können, wenn nicht die angegebenen Gründe vorhanden wären. Allenfalls nimmt es nicht Wunder, so man all die dargelegten Momente betrachtet, dass der Mensch zur Annahme der Willensfreiheit, zur Leugnung der Kausalität geneigt ist; man muss sich vielmehr wundern, dass sich noch Denker[1]) finden, die sich darüber wundernd äussern, dass der Mensch die Ursachen des Geschehens in seinem Innern nicht bemerkt, während er doch für die Kausalität der äussern Dinge volles Verständnis hat.

§ 23. Der Trieb zur „Bindung" und der Trieb zur Freiheit.

Wie der Mensch zur Freiheit geneigt ist, so ist er auch andererseits zur Annahme der Einmischung eines gewissen fatalistischen Elementes in sein Thun und Wollen geneigt, was schon Leibniz[2]) hervorhebt. Die Vorsehungslehre ist ein Erzeugnis dieser Neigung, die sich sehr leicht erklärt und zwar auf dasselbe Moment sich zurückführen lässt, das bei der Erklärung der Vorliebe für die Freiheitslehre verwendet wurde; ich meine auf den *Trieb zur Vereinheitlichung*. Die Stabilität psychischer Verhältnisse, der Rhythmus in den Willenserscheinungen drängt die Menschen von jeher, trotz ihrer Neigung zur Leugnung jeder Kausalität im Willensleben, irgendwie doch ein zusammenfügendes Prinzip aufzustellen, eine leitende Macht, die Einheit in die Mannigfaltigkeit der Willenserscheinungen bringt, anzuerkennen und diese ordnende Macht, dieses leitende Prinzip ist nun die göttliche Vorsehung.

Wie die Harmonie der Natur, das Füreinander, Miteinander und Durcheinander der Dinge den Glauben an einen Weltschöpfer befestigt, so bestärkt die sich offenbarende Harmonie im Reiche

cedentien, die alle zusammentreffen müssen, um das Konsequens hervorzurufen, d. h. um es zur gewissen Folge zu haben." S. auch Buch 5, Kap. 3, § 7.

[1]) So v. Kirchmann, Grundbegriffe, a. a. O., Seite 89.

[2]) S. § 6, I. d. K.

Digitized by Google

des Willens den erhabenen Glauben an die Vorsehung Gottes und führt zu einem abgeschwächten Fatalismus.[1]) Dieser Widerspruch, dass der Mensch auf der einen Seite eine Neigung zur Annahme der Willensfreiheit, auf der andern Seite zur Annahme fatalistischer Determiniertheit zeigt, wird verständlich, wenn man sich mit Simmel[2]) bewusst wird, dass neben dem Trieb zur Freiheit sich beim Menschen ein „ganz positiver Trieb zu ihrem Gegenteil, zur Bindung, zum Aufgeben der Selbständigkeit" findet. Dieser Trieb zur Bindung zeigt sich bei den „raffinierten Kontrastnaturen, die den Zwang, die Vergewaltigung gewissermassen wollustig empfinden, sei es in der religiösen Askese, der Verklärung des Gesamtich durch eine einzige Phantasievorstellung, sei es in der passivistischen Liebe, die ihre Lust in dem Misshandeltwerden durch eine andere Person findet und sich bis zum pathologischen Masochismus steigert;" dieser Trieb zeigt sich ferner bei „schwachen Seelen, die sich ihres Teilchens von Willenskraft erst an der Reibung mit unterdrückten Gegenstrebungen bewusst werden." Dieser Trieb nun, mag man ihn erklären wie man will, befördert, wie ich glaube, die fatalistische Annahme, dass der Mensch durch und an den Willen äusserer Mächte gebunden sei und bestärkt den Glauben an eine göttliche Vorsehung. Diese Erklärung der fatalistischen Neigungen der Menschheit im Gegensatze zu ihren gleichzeitigen indeterministischen Neigungen macht es auch begreiflich, dass *die Wahllehre, der inkonsequente Indeterminismus, der noch immer für fatalistische Stimmungen eine Ausflucht gewährt, am meisten beliebt ist*, dass die inkonsequenten Freiheitslehren als die *eigentlichen Freiheits*lehren zu betrachten sind.

Kurz gefasst kann man sagen, der Indeterminismus, der gewissermassen ein Produkt des Triebes zur Freiheit ist, findet seinen Gegensatz in einem mehr oder weniger konsequenten Fatalismus, der im Triebe zur Bindung wurzelt, so dass wir in der Terminologie Fichtes und Hegels eine Thesis und Antithesis hätten, die nach dem sogenannten gesunden Menschenverstande in der Synthesis inkonsequenter Freiheitslehren ihre Vereinigung

[1]) S. § 2, I. d. K.

[2]) A. a. O., Bd. 2, Seite 172—176.

Digitized by Google

finden, die aber ihren wissenschaftlichen Vereinigungspunkt im psychologischen Determinismus erhalten.[1])

[1]) Am Schlusse dieses ersten Kapitels wie in der Darstellung des Freiheitsproblems überhaupt, habe ich das Recht des psychologischen Determinismus zu verfechten gesucht, worin ich mir freilich, der Natur dieses Kapitels gemäss, das nur im beschränkten Sinne selbständig, mehr jedoch Vorarbeit ist, Schranken auferlegen musste, da ich doch allen bedeutendern Standpunkten in Bezug auf die Freiheitsfrage adäquaten Ausdruck verleihen musste. Auf die subtilen Unterschiede der mannigfachen Standpunkte, wie auf einzelne ganz unbefriedigende Lösungsversuche des Problems, durfte ich immerhin nicht eingehen, so z. B. auf die Ansichten, die die Freiheit in dem Umstande suchen, dass der Mensch seinen notwendigen Handlungen freudige Zustimmung erteilen, wie auch versagen kann. (Der occasionalistische Versuch. S. L. Stein, Archiv, a. a. O., 2. Bd., Seite 193 ff.) Denn all diese Versuche kommen für die Frage nach dem Verhältnis der Verantwortlichkeit zum Freiheitsproblem wenig in Betracht und sind dem inkonsequenten Determinismus zuzuzählen. Der occasionalistische Versuch, der, wie mein verehrter Lehrer L. Stein den Nachweis geführt hat, einerseits mit den stoischen Versuchen, andererseits mit Kants Lehren von der Gesinnung und vom guten Willen zusammenhängt, ist für die Geschichte des Problems bedeutsam, ist aber bereits erledigt durch die Kritik der inkonsequenten Theorien.

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

Die Formen, Theorien und Beziehungen der Verantwortlichkeit des Menschen für sein Thun und Lassen.

§ 1. Die Formen der Verantwortlichkeit.

Nachdem im vorigen Kapitel das Freiheitsproblem unabhängig von seinen Konsequenzen in Bezug auf die menschliche Zurechnung dargestellt wurde, kann sich die Untersuchung ihrem Ziele nähern, zur Feststellung der Beziehungen zwischen Willensfreiheit und Verantwortlichkeit schreiten. Es gilt jedoch vorerst die Formen der Verantwortlichkeit und ihr Wesen allgemein darzustellen, um dann die ausführliche Darstellung ihrer Theorien mit der Untersuchung ihrer Beziehungen zum Freiheitsprobleme verbinden zu können.[1]) Es giebt drei Formen der Verantwortlichkeit: Die moralische, sociale und juristische.[2]) Die moralische Verantwortlichkeit äussert sich in der Selbstzufriedenheit und Selbstanklage des Menschen, in einem stolzen Selbstbewusstsein und in der Reue, die sociale im Beifall oder Tadel seitens der Gesellschaft und die juristische in der Auszeichnung und Bestrafung seitens des Staates. Die organisierte Belohnung und Strafe, die staatliche hat die äussere That im Auge, ist bestimmt und

[1]) S. Einleitung, § 10.

[2]) Vgl. Gyzicki, a. a. O., Seite 279.

Digitized by Google

mechanisch zwingend.[1]) Die innere Belohnung und Strafe, die ethische ist auf die Gesinnung[2]) gerichtet, ist geistig zwingend,[3]) aber unbestimmt.[4]) Die sociale Anerkennung und Verurteilung ist sowohl auf die That[5]) als auf die Gesinnung gerichtet, ist aber unbestimmt und mehr oder weniger unzwingend.

§ 2. Die Straftheorien im allgemeinen.[6])

Die Straftheorien werden gewöhnlich in einfache und gemischte geteilt; die einfachen sind auf *einem* Prinzip aufgebaut

[1]) v. Hartmann, a. a. O., Seite 499 503, meint, dass die Erzwingbarkeit kein Merkmal des Rechts sei, denn Recht bleibt Recht, auch wo es nicht Macht genug besitzt, sich zu realisieren. Es giebt nach ihm keine Grenzbestimmung a priori für die Gebiete der Rechtsordnung und der freien Sittlichkeit. Ich glaube jedoch, dass man selbst nach Hartmann das zwingende Moment als Unterscheidungszeichen der Verantwortlichkeitsformen gebrauchen kann, da doch allenfalls die staatliche Zurechnung sich eher zwingende Geltung zu verschaffen vermag, als die andern Formen.

[2]) Ueber Recht und Moral s. Dühring, Kursus der Philosophie, a. a. O., Seite 220, 221. Steinthal, Allg. Ethik. Berlin 1885. Seite 134 138. v. Kirchmann, Grundbegriffe, a. a. O., Seite 104–117. Adolf Lasson, System der Rechtsphilosophie. Berlin und Leipzig, 1882, Seite 2 - 10.

[3]) Ich halte es nicht für richtig, dass man die staatliche Verantwortlichkeit als zwingend schlechthin und die moralische als zwanglos schlechthin bezeichnet, da doch die moralische Verantwortlichkeit durch ihr Organ, durchs Gewissen einen Zwang auszuüben vermag, sich Anerkennung verschafft, daher bestimme ich die rechtliche Verantwortlichkeit als mechanisch und die ethische als geistig-moralisch zwingend.

[4]) Zwar ist das Gewissen, nach Rousseau im Emil, a. a. O., Bd. 3, Seite 7, der beste aller Casuisten, dennoch liefert dasselbe für die Einzelfälle keine bestimmten Vorschriften, denn es ist der Ausdruck der allgemeinen ethischen Prinzipien, deren Anwendung für den Einzelfall oft unbestimmt ist.

[5]) Die öffentliche Meinung legt bei ihrer Wertschätzung eines Menschen mehr Gewicht auf dessen Gesinnung, als das Recht es bei seinem Formalismus thun kann. Sie kennt jedoch die Gesinnung eines Individuums aus seinen Thaten, also nicht wie das Gewissen, das die Gesinnung seines Subjekts unmittelbar kennt.

[6]) Eine Uebersicht der Straftheorieen findet man in jedem Lehrbuch des Strafrechts. S. Anselm Feuerbachs Lehrbuch. Herausgeber Mittermaier. Giessen 1874. 1. Buch. Einleitung, § 7 des Herausgebers. Berner, Lehrbuch, 16. Aufl., § 4, 5. Reinhold Köstlin, System des deutschen Strafrechts. Tübingen 1855. Seite 390—412. Hugo Meyer, Lehrbuch. Erlangen 1888. 1. Abschnitt, § 3. Ulrici, a. a. O., 2. Teil, Seite 391—413. Wundt, Ethik, Seite 530—534. Paulsen, System der Ethik, Bd. 2, Seite 121—125, u. a. m.

Digitized by Google

und die gemischten auf *mehreren.* Die einfachen werden in *A.* absolute [1]) und *B.* relative [2]) geteilt. [3]) Die Absoluten haben das gemeinsame Moment, dass sie *hauptsächlich* nach dem *Grund* der Strafe fragen. Diese Theorien haben auch hinsichtlich des Zweckes der Strafe einen gemeinsamen Punkt, an dem sie sich berühren, nämlich den der *Genugthuung,* gleichviel wem durch die Strafe genug gethan werden soll, ob dem Verletzten oder dem bessern Teil des Verletzers selbst, ob der verletzten göttlichen oder der gestörten gesellschaftlichen Ordnung, ob dem verletzten *Rechts*bewusstsein oder dem gekränkten Bewusstsein der Verwandten des durch's Verbrechen Geschädigten, ob der Idee des Rechts oder der der Gleichheit, ob der Menschheit oder der Gottheit.

Die Relativen haben das gemeinsame Moment, dass sie die *Zweckfrage* des Strafrechts in den Vordergrund rücken. Diese Theorien werden geteilt in *a)* Erziehungstheorien, *b)* in Abschreckungs- und Unschädlichkeitsmachungslehren. [4]) Die Erziehungstheorien sehen in der Strafe ein Mittel zur sittlichen Besserung des Verbrechers, die Abschreckungs- und Unschädlichkeitsmachungslehren ein Mittel zur Verhinderung weiterer Uebel.

§ 3. Die Gewissenstheorien. [5])

Die Gewissenstheorien lassen sich in *a)* absolute, *b)* voluntaristische, [6]) *c)* intellektuelle, *d)* voluntaristisch-intellektualistische

[1]) Ueber absolute Straftheorien vgl. u. a. Welcker, Die letzten Gründe von Recht, Staat und Strafe. Giessen 1813. Seite 197—214.

[2]) Ueber relative Straftheorien u. a. Welcker, ebendas. Seite 214—249. Adolf Lasson, a. a. O., Seite 530 ff.

[3]) Nach Paulsen in seinem Syst. d. Ethik, 2. Teil, Seite 121, könnte man sie vielleicht auch als A intuitiv-formalistisch, B als teleologisch bezeichnen.

[4]) Zu dieser Gruppe von Straflehren ist auch die Straftheorie der sog. positiven Schule des Strafrechts zuzuzählen, bei der es sich um eine Abwehr der Gesellschaft gegen schädigende Handlungen und gefährlich krankhafte Individuen handelt. Vgl. über diese Straftheorie Lombroso, a. a. O., besonders E. Ferri. La scuola positiva di diritto criminale, Siena 1883, wie auch Gretener, a. a. O.

[5]) Die Gewissenstheorien werden hier mehr in ihren gemeinsamen Momenten als in ihren Differenzen gezeigt, denn es kommt für die Untersuchung der Beziehungen des Gewissens weniger auf die einzelnen Momente in der Auffassung des Gewissens und mehr auf den Gesamtcharakter derselben an.

[6]) Diese Terminologie ist Hartmann entnommen, a. a. O. Seite 184 ff.

Digitized by Google

scheiden. *a)* Die absoluten Theorien fassen das Gewissen metaphysisch, richtiger mythologisch auf, als ein unbestimmbares, unerkennbares himmlisches Etwas im Menschen oder in religiöser Sprache als die Stimme Gottes im Menschen. *b)* Die voluntaristischen Auffassungen des Gewissens betrachten dasselbe als ein Phänomen des Gefühls- und Willenslebens, bestimmen es als einen mächtigen Mitleidsausdruck des Verbrechers mit seinem Opfer oder als Ausdruck der Furcht vor der Strafe oder endlich als Ausdruck beider. *c)* Die intellektualistischen Gewissenstheorien führen das Gewissen auf die menschliche Reflexion zurück, auf die gewonnene Ueberzeugung, dass das vollbrachte Verbrechen im Interesse des Verbrechers selbst hätte unterbleiben müssen. *d)* Die voluntaristisch-intellektualistischen Gewissenslehren betrachten das Gewissen als ein Produkt der Erziehung, als eine Reaktion der angeeigneten Lebensgrundsätze und der eingeübten Willensrichtungen gegen eine böse Aktion.

a) Die absolute Auffassung des Gewissens sieht in demselben ein Privilegium des Menschengeschlechtes, ein kostbares Gut, das der Mensch von *jeher* [1]) und das jeder Mensch *gleich* [2]) besitzt. *b)* Die voluntaristischen Theorien leugnen nicht nur die Absolutheit des Gewissens, sondern auch seine Idealität, sehen in demselben entweder einen Ausdruck der krassen Furcht vor der in Staat und Gesellschaft üblichen Bestrafung des Verbrechers oder ein zu spät kommendes Mitleid [3]) mit dem Verletzten, das sich, nachdem die Leidenschaft des Verbrechers verraucht ist, einstellt. *c)* Die intellektualistischen Theorien glauben das Gewissensphänomen zu heben, indem sie es der Geistessphäre zuweisen, glauben die *Notwendigkeit,* in der es sich giebt, dadurch erklären zu können, dass sie es als eine mit logischer Notwendigkeit sich geltend machende Konsequenz gewisser

[1]) Paul Rée, die Entstehung des Gewissens, Berlin 1885. § 8 führt aus, dass fast sämtliche Moralphilosophen der Meinung waren, das Bewusstsein, welches wohlwollende Handlungen lobt, egoistische tadelt, nicht entstanden, sondern jeder Zeit in allen Menschen vorhanden gewesen sei. Er führt folgende Denker an: Fergusson, Hutcheson, Hume, Lecky, Adam Smith, Stewart Mackintosh, Cicero, Schopenhauer u. a.

[2]) S. Rümmelin, a. a. O., Seite 68.

[3]) Darwin vertritt diesen Standpunkt. Siehe Paul Rée, a. a. O., Seite 213.

Digitized by Google

Thaten nehmen, indem sie es auf die Einsicht zurückführen, dass die übereilte Handlung hätte unterbleiben sollen aus rein egoistischen Motiven, aus Klugheitsgründen.[1]) *d)* Die voluntaristisch-intellektualistische Betrachtungsweise des Gewissens sucht durch die Verknüpfung von Verstandes- und Willenselementen dem Gewissensphänomen einen adäquatern Ausdruck als die andern Theorien zu geben. Nach dieser Theoriengruppe wird der Mensch ohne Gewissen geboren, aber im Laufe des Lebens gewinnen[2]) gewisse Regeln einen bestimmten Einfluss auf den Menschen, gewisse Persönlichkeiten die Macht der Autorität,[3]) die sowohl den Intellekt als auch den Willen beherrscht. Die voluntaristisch-intellektualistische Gewissenstheorie findet einen andern, tiefern Ausdruck im Geiste der Darwinistischen Lehre bei Paulsen.

Nach Paulsen ist das Gewissensphänomen auf folgende Weise zu erklären.[4]) „Wie im tierischen Leben dem Individuum das Ausdenken und Berechnen des für die Erhaltung und Fortpflanzung des Lebens Nützlichen und Notwendigen — durch die *Instinkte* erspart wird, so dem Menschen durch die *Sitten*.“ Der Instinkt, den man treffend als organisch gewordene Gattungsintelligenz bezeichnet hat, ist ein bezeichnendes Bild für die das Menschenleben ordnenden Sitten, ist für's Tier dasselbe, was für den Menschen die Sitten sind, oder in anderer Wendung,[5]) „Sitten sind das homologe Organ zu den Instinkten des Tierlebens.“ Jedoch zeichnet sich der Mensch vom Tiere dadurch aus, dass während der Instinkt ganz blind waltet und vom Tiere nicht gewusst wird, der Mensch „um die Sitte weiss,“ so dass man Sitten erklären kann[6]) „als zum Bewusstsein gekommene Instinkte.“ Diese zum Bewusstsein gekommenen Instinkte bilden das Gewissen. Gewissen ist also in seinem Ursprunge wenigstens

[1]) Vgl. Hartmann, a. a. O., Seite 187 ff.

[2]) S. Theodor Waitz, Allg. Pädagogik, Braunschweig 1883, Seite 188. Vgl. auch die Einleitung „über Waitz praktische Philosophie“ von Willmann, Seite 29.

[3]) S. v. Kirchmann, a. a. O., Seite 74: „Das Gewissen ist dasselbe wie die Achtung vor dem Gebote der Autorität; es ist nur ein anderes Wort.“

[4]) Einleitung i. d. Philos., a. a. O., Seite 439, 440.

[5]) System d. Ethik, Bd. 1, Seite 313.

[6]) Ebendas.

Digitized by Google

nichts anderes als ein Wissen um die Sitte.[1]) Auf höherer Entwicklungsstufe nimmt das Gewissen allerdings eine neue Form an, es wird hier entsprechend der Individualisierung des geistigen Lebens zu einem individuellen Lebensideal, das sich sogar gegen die Sitte erheben kann, ursprünglich aber ist es allenfalls eine Art menschlicher Instinkte, die sich im Menschen vor und noch stärker nach Begehung einer unsittlichen Handlung geltend machen. Kürzer könnte man das Gewissen fassen als „die Reaktion[2]) eines permanent wirkenden socialen oder künstlichen Instinktes gegen die Ueberwältigung durch einen seiner Natur nach nicht permanenten, aber im Augenblicke sehr kräftig wirkenden ursprünglichen Trieb.“[3])

§ 4. Kritik der Gewissenstheorien.

Die absoluten Gewissenstheorien werden durch die Erfahrung am einfachsten widerlegt. Die Thatsache, dass es enge und weite, scharfe und stumpfe, freie und unfreie[4]) Gewissen giebt, dass Kinder kaum ein Gewissen haben,[5]) dass ganze Völkerschaften[6]) der Vergangenheit und Gegenwart nicht im Besitze eines Gewissens waren oder sind, diese Thatsache ist die geeignetste Widerlegung aller Gewissenslehren, die das Gewissen absolut fassen, allen Menschen ohne graduellen Unterschied zuerkennen. Auch die Erscheinung des sogenannten *irrenden Gewissens*[7]) ist ein Zeugnis gegen die absolute Gewissenstheorie.

[1]) Einleitung i. d. Philos. Seite 440.

[2]) S. System der Ethik. Bd. 1, Seite 310 335.

[3]) Schon Rousseau im Emil, 3. Teil, Seite 72, sagt: „Das Gewissen ist in der Seele das, was der Instinkt dem Körper ist.“ Freilich fasste Rousseau das Gewissen im Geiste seiner Zeit.

[4]) Vgl. v. Hartmann, a. a. O., Seite 100, 101.

[5]) S. Rousseau, Emil, 1. Teil, Seite 93.

[6]) S. Paul Rée, a. a. O., §§ 9 u. 10. Lombroso, a. a. O., 1. Teil, 2. Kap. „Das Verbrechen und die Prostitution bei Wilden u. Urvölkern.“

[7]) Dieses Moment des irrenden Gewissens wird deshalb auch seitens der absoluten Theorien berücksichtigt und das Vorhandensein eines solchen scharf bestritten. Ich will hier als Beispiel einen Ausspruch, Fichtes, Sittenlehre, Seite 226, anführen, der zwar mit dem Fichte'schen System zusammenhängt, jedoch für alle absolute Gewissenstheorien — freilich mit den nötigen terminologischen Aenderungen — gültig ist. „Das Gewissen *irrt nie* und *kann nicht irren*, denn es ist das unmittelbare

Digitized by Google

Diese Theorie ist also absolut falsch, die andern hingegen kommen der Wahrheit mehr oder weniger nahe, da sie Elemente des Gewissensgebildes hervorheben, die mehr oder weniger sein Wesen bezeichnen. Der Fehler dieser verschiedenartigen Theorien besteht eben darin, dass sie das Gewissensphänomen gerne vereinfachen, es aus *einem* Elemente bestehen lassen, wogegen schon die Thatsache spricht, dass man mit einigem Recht so viele mannigfache Elemente gefunden hat, aus denen sich dieses Phänomen bilden kann. Ich glaube daher, dass eine so komplizierte Erscheinung, die sich in den verschiedenartigsten Formen [1]) zeigt, in alle Lebenssphären eingreift, auf mehrere Momente zurückzuführen ist. Die Notwendigkeit einer solchen Fassung des Gewissens ergiebt sich auch leicht, wenn man die Einseitigkeit der angeführten Theorien betrachtet.

Diejenigen Lehren, die Gewissen mit Furcht vor Strafe identifizieren, können das Auftauchen desselben Phänomens in den Fällen, in denen jede Furcht vor Strafe ausgeschlossen ist, nicht erklären und müssen zum Associationsgesetz Zuflucht nehmen, um aus der Angewöhnung Strafe und Verbrechen in Verbindung zu bringen, Strafe aus dem Verbrechen und auf das Verbrechen schlechthin folgen zu lassen, das Auftreten der Reue, — wenn man überhaupt die Furcht vor der Strafe mit Reue bezeichnen will — auch in den Fällen, in denen der Verbrecher vor jeder Strafe gesichert sei, erklären zu können. Diejenigen,

---

Bewusstsein unseres reinen ursprünglichen Ich, über welches kein Bewusstsein hinausgeht, das nach keinem andern geprüft und berichtigt werden kann, das selbst Richter aller Ueberzeugungen ist, aber keinen Richter über sich anerkennt. Es entscheidet in der letzten Instanz und ist inappelabel. Ueber dasselbe hinausgehen wollen, heisst über sich selbst hinausgehen, sich von sich selbst trennen wollen." Fichte bringt hier die absolute Theorie zum konsequentesten Ausdruck. Fällt nun diese Konsequenz, zeigt es sich, dass es ein Irren und Wirren des Gewissens giebt, und es giebt ein solches bei gewissen Individuen und vielleicht bei allen Individuen in bestimmten Lagen des Lebens, dann fällt diese Theorie.

[1]) Man spricht doch auch von einem politischen, künstlerischen Gewissen u. s. w. Der Begriff Gewissen ist überhaupt so unbestimmt, dass Richard Rothe, s. Theolog. Ethik, Wittenberg, 2. Bd., 1867, Seite 20—29, sich des Terminus Gewissen seiner Unbestimmtheit wegen nicht bedienen will. Jedoch ist das Phänomen, das man Gewissen im eigentlichen engern Sinne nennt, das sich als Selbstzufriedenheit und Reue äussert, ziemlich genau begrenzt.

Digitized by Google

die Gewissen als spätkommendes Mitleid betrachten, können ebenfalls Reue und Gewissensbisse in den vielen Fällen nicht erklären, in denen es sich überhaupt nicht um ein Leid handelt, also von einem Mitleid nicht gesprochen werden kann, in denen es sich um Laster individueller Natur handelt. Nicht weniger unzureichend sind die einseitig intellektualistischen Standpunkte, denn die Form, in der das Gewissen sein Urteil spricht, die Strenge, die es zeigt, die Macht, die es entfaltet, lassen leicht den Unterschied zwischen einer matten, kalten, berechnenden Einsicht und Uebersicht vergangener Verhältnisse und demjenigen Phänomen, das wir Gewissen nennen, erkennen.

Die voluntaristisch-intellektualistischen Theorien hingegen entsprechen mehr der Wahrheit, weil sie eben ein kompliziertes Phänomen auf komplizierte Prozesse, auf eine Fülle von Elementen zurückführen. Was den meisten dieser Theorien abgeht, das ist die *Unterscheidung zwischen Gewissen auf niedern Stufen der Kulturentwicklung* und Gewissen auf den höhern in Bezug auf seine Bestandteile und dann auch auf sein Wesen. *Was das Gewissen heute ist, ist es nicht immer gewesen, woraus es auf einem höhern Entwicklungspunkte besteht, hat es nicht immer bestanden.* In andern Worten, die Entwicklungslehre muss auch auf das Gewissen angewandt werden, was Paulsen und in noch bestimmterer Form Spencer[1]) versucht. Auch ich werde die verschiedenen Stadien der Entwicklung des Gewissens in grossen Zügen in Verbindung mit den verschiedenen Entwicklungsstadien der Strafe darzustellen suchen[2]) und zwar zu zeigen versuchen, dass das Gewissen eine Einheit fast all der Momente ist, welche seitens der verschiedenen Gewissenstheorien *einzeln* als das Grundwesen des Gewissens angesehen werden, eine Einheit, die nicht immer dieselbe Form hat und nicht auf allen Stufen der Entwicklung aus denselben Bestandteilen zusammengesetzt ist.

§ 5. Weshalb wird die Zurechnung des Guten in Theorie und Praxis vernachlässigt?

Die allgemeine Uebersicht der Straf- und Gewissenstheorien zeigt, dass man hauptsächlich sich mit der Zurechnung des

[1]) Thatsachen der Ethik, a. a. O.

[2]) S. Einleitung, §. 10.

Digitized by Google

Bösen befasst und die des Guten im Hintergrunde stehen lässt.[1]) Diese Erscheinung macht sich auch in der Praxis bemerkbar, in der äussern wie in der innern. Wie es kaum Belohnungstheorien giebt, macht sich auch die Belohnung des Guten in Staat und Gesellschaft im Vergleiche zur Bestrafung des Bösen kaum geltend. Auch die innere Belohnung, Selbstzufriedenheit, Selbstbelohnung tritt seltener und in einem geringeren Grade als die Selbstbestrafung, als die Gewissensbisse auf. In der Litteratur zeigen sich Spuren dieser Erscheinung, die Folgen des Bösen werden mehr beleuchtet als die des Guten, die Höllenstrafen der Sünder werden auch bei Dante mannigfaltiger ausgemalt als das Glück der Seeligen im Paradies; auch in der griechischen Litteratur[2]) und Sage nimmt das, was die Frevler zu erleiden haben, einen weitaus grössern Raum ein als der Lohn der Tugend, was doch auf die Vernachlässigung, auf die Minderschätzung der Zurechnung des Guten hinweist.

Wie erklärt sich diese Thatsache? Mehrere Gründe lassen sich zur Erklärung dieser Thatsache anführen; diese Gründe erklären teils das Zurücktreten der Belohnungsformen im Innern des Menschen, teils die Zurücksetzung, die die Belohnung in Staat und Gesellschaft erfährt. Diese Gründe lassen sich wie folgt kurz fassen:

a) Die grossen Opfer, mit welchen Belohnungen verbunden sind, erschweren die praktische Durchführung des Belohnungsgedankens im Staate. Die gesellschaftliche Belohnung, sofern sie nicht mit Opfern verbunden ist, macht sich daher auch mehr bemerklich als die staatliche.[3])

b) Der Umstand, dass die Aufgabe des Staates, nach der Lassalle'schen Wendung, die eines Nachtwächters ist, und in erster Linie in der Beseitigung des Bösen aus der Gesellschaft und nicht in der Belohnung des Guten besteht, erklärt das Zurücktreten der Zurechnung des Guten.

c) Die Stellungnahme der Gesellschaft zum Thun und Lassen eines ihrer Mitglieder äussert sich mehr widersprechend

[1]) S. Einleitung, § 8.

[2]) S. Leopold Schmidt, Die Ethik der alten Griechen. Berlin, Bd. 1, 1882. Seite 62, 63.

[3]) S. Laas in der Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philos., a. a. O., Seite 329.

Digitized by Google

als zustimmend, weil niedere Triebe, boshafter Neid u. s. w. das Tadeln befördern und das Loben hemmen. Ich dichte hiermit der Menschheit keine besonderen Schlechtigkeiten an, sondern weise einfach auf eine bekannte Erfahrungsthatsache hin, die auch darin ihren Ausdruck findet, dass man von Mitleid, aber nicht von Mitfreude spricht. Diese Thatsache wird von Hartmann[1]) und Paulsen[2]) betont, ist aber auch bereits von Rousseau[3]) hervorgehoben worden, indem er sagt: „Es ist dem menschlichen Herzen nicht gegeben, sich an die Stelle derer zu setzen, die glücklicher sind als wir, sondern an die Stelle derer, die mehr zu beklagen sind als wir."

d) Das Gewissen macht sich deshalb zumeist als Opposition gegen das Böse geltend und nur selten als den Guten Beifall spendend, weil dem sittlich entwickelten Menschen das Gute selbstverständlich und normal ist, so dass es keine besondere Anerkennung beansprucht. Die Beobachung des Sittengesetzes wird auch seitens des Staates und der Gesellschaft auf einer höhern Kulturstufe als Durchschnittszustand angesehen, weshalb nur ganz besonders hervorragende Verdienste belohnt werden.

e) Die Belohnung guter Thaten als System darf überhaupt nicht gelten, weil dadurch eine von niedern Bestimmungsgründen, von der Aussicht auf Belohnung beherrschte Sittlichkeit entstehen würde. Wer Belohnung wirklich verdient, für den hat sie als Erziehungsmittel zur Sittlichkeit keinen Wert und für wen hingegen sie einen Wert hat, der verdient sie nicht; denn belohnungswert ist die reine Sittlichkeit, für welche Belohnung nicht in Betracht kommt und von Aussicht auf Belohnung geleitete Sittlichkeit ist der Belohnung unwert.[4]) Aus allen diesen Gründen erklärt sich das Zurückgesetztwerden der belohnenden Verantwortlichkeit in der Praxis und darum auch in der Theorie.

[1]) Hartmann, a. a. O., Seite 220–226.

[2]) Syst. d. Ethik, Bd. 2, Seite 110–112.

[3]) Emil, a. a. O., 2. Teil, Seite 154, 155.

[4]) Damit ist nicht gesagt, dass die Belohnung edler Thaten keine Berechtigung hat — sie hat ihre relative Berechtigung, es soll nur dargethan werden, weshalb sich die Einrichtung der Belohnung in so engen Grenzen bewegt und bewegen soll.

Digitized by Google

§ 6. Der Zusammenhang von Gewissen und Strafe.

Wie die übersichtliche, allgemeine Darstellung der Straf- und Gewissenstheorien, die Vernachlässigung der Belohnung bemerkbar macht, so auch das Auseinanderhalten von Gewissen und Strafe. Ich glaube doch von dem allgemeinen Usus, Gewissen und Strafe in der Betrachtung und Darstellung zu trennen, abweichen zu sollen, weil doch *die Strafe ihre ethische Sanktion durchs Gewissen* erhält,[1]) weil ferner eine Wirkung der Strafe auf die Gewissensbildung im Menschen von verschiedenen Gewissenstheorien angenommen wird.[2]) Ich gehe deshalb im folgenden stets von der Strafe aus, knüpfe an dieselbe die ihr parallelen Gewissensformen unter gleichzeitiger Berücksichtigung der gesellschaftlichen Strafe wie der Belohnung überhaupt.

§ 7. Absolute Theorien.

Die absoluten oder Genugthuungstheorien lassen sich nach verschiedenen Prinzipien teilen; ich will sie aber als Einheit fassen, als Gesamtausdruck des Vergeltungsgedankens in den verschiedensten Phasen seiner Entwicklung und sie in ihre Bestandteile zerlegen, um zeigen zu können, ob und inwiefern jeder einzelne Bestandteil und jedes Entwicklungsmoment des Vergeltungsgedankens von dem Ausgangspunkte seiner Entwicklung an bis zum Höhepunkt derselben von der Annahme der Willensfreiheit abhängig ist. Dem Zwecke dieser Abhandlung entsprechend, wie auch an sich begründet, ist die Teilung des Vergeltungsgedankens in drei Momente oder in drei Stadien seiner Entwicklung: *Ursprung*, *Verstaatlichung* und *Höhepunkt* der *Entwicklung* sind die drei fraglichen Momente.

§ 8. Der Ursprung der Strafe und sein Verhältnis zur Willensfreiheit.

Der Ursprung der Strafe ist die Rache, d. h. die Reaktion des Verletzten gegen die Aktion des Verletzers, das brennende Bedürfnis des Beleidigten und Beschädigten, die Beleidigung oder Beschädigung an dem Uebelthäter zu vergelten. Die Rache wird von vielen Denkern als Ursprung der Strafe betrachtet, so

---

[1]) S. Einleitung, § 1.
[2]) I. d. K. S. § 3, Theorie *b* und *d*.

Digitized by Google

sagt E. Dühring:[1]) „Die Privatrache ist für die Altertümer der Völker überall als ursprüngliche Keimgestalt des Kriminalrechts anzutreffen. An die wildere Blutrache schliesst sich das sogenannte Kompositionensystem an. Auch in der vollkommensten[2]) Gestalt kann das Kriminalrecht nichts anderes sein als die öffentliche Organisation der Rache.“ Pfenninger[3]) sagt: „Darin — in der Rache nämlich — liegt der letzte Grund und die letzte Ursache.“ Laas[4]) ist derselben Ansicht: „Strafe ist ethisierte Rache.“ In ähnlichem Sinne äussern sich noch viele andere Denker, so Abegg:[5]) „Die Privatrache ist die ursprüngliche, roheste Gestalt der Gerechtigkeit,“ so Wilda: „Die Rache ist die erste und roheste Offenbarung des Rechtsgefühls,“ ähnlich Köstlin: „Die unmittelbare Reaktion des Beleidigten gegen den Beleidiger ist die erste und unmittelbarste Evolution des Strafrechts,“ auch Du Bois bezeichnet die Blutrache als primitive und grobe Manifestation des Rechts.

Die Setzung der Rache als den Ursprung der Strafe ist natürlich nicht geeignet, die Bedeutung und die Grösse des Vergeltungsgedankens zu mindern, wenn sich auch die Hauptvertreter der absoluten Straftheorien zum grossen Teil gegen die Ableitung der Strafe aus der Rache wehren; denn die abstraktesten und höchsten Vorstellungen verdanken ihre Entstehung den niedersten empirischsten Vorstellungen, die sittlich bedeutendsten den niedrig tierischen und die höchsten Höhen der Sittlichkeit können sich durch einen merkwürdigen, langwierigen Prozess aus den Niederungen des Trieblebens emporgehoben haben.[6]) Wenn nun Paul Rée[7]) gegen die Auffassung der Rache als Ur- und Grundform der Strafe einwendet, dass Rache und Strafe nur äusserlich dasselbe fordern, innerlich aber sich von einander scharf unterscheiden lassen, da doch die Rache im Gegensatze zur Strafe etwas Egoistisches, Persönliches ist, so trifft er nur die Auffassung, dass Rache *bereits rechtliche Strafe*

[1]) S. Cursus. a a. O., Seite 219—243.
[2]) Ebendas., vgl. Seite 220, 225, 226.
[3]) Pfenninger, Der Begriff der Strafe, Seite 18 ff.
[4]) Laas, Vierteljahresschrift, a. a. O., Seite 52.
[5]) Die folgenden sind bei Paul Rée, a. a. O., Seite 38.
[6]) S. Simmel, a. a. O., Bd. 2, Seite 132.
[7]) A. a. O., §§ 13, 14, 15, 16.

Digitized by Google

ist, aber er trifft nicht die Ableitung der Strafe aus der Rache. Der Umstand, den er anführt,[1]) dass im Stadium der Rache nicht allein ein Schlag einen Gegenschlag, sondern auch der Gegenschlag, wie er sich ausdrückt, einen Gegen-Gegenschlag herausfordert, so dass sich der Hass und Zwist von Geschlecht auf Geschlecht vererbt, dieser Umstand sagt nur, dass die Rache *noch* nicht moralische Strafe ist, sagt aber nicht, dass sich aus ihr keine sittliche Vergeltung bilden kann. Die Vererbung des Hasses und Zwistes von Geschlecht auf Geschlecht wird übrigens von Rée[2]) falsch aufgefasst. Nach ihm hat es den Anschein, als wenn es sich bei den ewigen Kämpfen zwischen zwei Geschlechtern noch immer um die Verletzung handelt, *die der Ahn des einen Geschlechtes dem Ahnen des andern* zugefügt hat, was doch nicht den thatsächlichen Verhältnissen entspricht, denn wenn auch der Streit beider Parteien seine erste Ursache im Konflikte ihrer Vorfahren hat, so erhält doch die Feindschaft immer *neue Nahrung* durch die immerwährenden Reibereien der Parteien, durch die *Beteiligung einzelner Glieder derselben* an Racheakten, *die sie nur in geringem Masse angehen,* die daher eine Vergeltung herausfordern, bei der sich wiederum weniger Angegriffene hervorthun, was zu neuen Racheakten Anlass giebt u. s. w. bis ins Unendliche.[3]) Die Rache ist also auch nach meiner Ansicht zwar nicht als Manifestation des Rechts anzusehen, enthält jedoch einen gewissen Keim des Rechts und ist gewissermassen ein Vorstadium der Strafe.[4])

Macht sich hier am Ausgangspunkte der Vergeltungsstrafe die Willensfreiheit irgendwie geltend? Offenbar nicht. Das Rachebedürfnis entsteht bei jeder Unlustempfindung durch andere, gleichviel, ob die andern frei oder unfrei, mit Absicht oder aus Zufall die Unlustzufügung bewirken. Die Rache fragt nach dem

[1]) S. a. a. O., § 15.

[2]) Ebendas.

[3]) Wundt in seiner Ethik, a. a. O., Seite 535, 536, betont ebenfalls den Unterschied zwischen Strafe und Rache — und zwar dieselben Momente hervorhebend, die Paul Rée betont, aber er giebt zu, dass sich Rache in Strafe umwandelte durch das Medium der Züchtigung.

[4]) Auch die Zwecktheorien sehen zumeist in der Rache den Ursprung der Strafe, können ihn in ihr sehen, denn Ursprung und Zweck der Strafe sind verschiedene Probleme, was auch Nietzche betont. S. Hugo Kaatz, a. a. O., 1. Teil, Seite 45.

Digitized by Google

Was der Verletzung, aber nicht nach dem *Wie,* nach der *That* des Feindes, aber nicht nach der *Absicht* desselben.

Die Rache bezieht sich nicht nur auf freie, nicht nur auf vernünftige, nicht nur auf empfindende Wesen, sondern auch auf gebundene, vernunftlose, ja empfindungslose Gegenstände. Xerxes, der das Wasser peitschen lässt, weil es seine Schiffe vernichtet, ist der wahre Repräsentant der Rache. Gewiss stillt sich in diesem Falle der Vergeltungstrieb leicht, weil er *einerseits nicht ganz befriedigt werden kann und andererseits schnell, ohne auf Widerspruch zu stossen, befriedigt wird,* aber die Rache an sich unterscheidet nicht zwischen den Willensqualitäten des sie hervorbringenden Subjektes, steigert sich nicht, wie Laas[1]) meint, je mehr das betreffende Subjekt schuldig zu sein scheint. Freilich die Rache des gesitteten Menschen unterscheidet zwischen Schuld und Schuldlosigkeit und *ringt sich* nicht durch gegen Schuldlose, die aus irgend einem Zufall uns ein Uebel zugefügt haben, aber diese Rache des gesitteten Menschen ist eine abgeschwächte, ethisierte und nicht die eigentliche Rache, von der die Strafe abgeleitet wird, welche gar keine Unterschiede in Bezug auf die Willensqualität des Angreifers und dessen Freiheit oder Unfreiheit macht.

§ 9. Ursprung des Gewissens und sein Verhältnis zum Freiheitsproblem.

Die Frage, die sich bei der Betrachtung des ersten Stadiums in der Entwicklung des Vergeltungsgedankens aufdrängt, lautet: Wie hat man sich das Gewissen auf dieser primitiven Stufe zu denken? Für die absoluten Gewissenstheorien, die keine Entwicklung des Gewissens annehmen, gilt natürlich diese Frage nicht.[2]) Für alle andern Auffassungen des Gewissens aber muss diese Frage beantwortet werden. Die Antwort kann, wie ich glaube, nur die sein, dass auf einer so niedrigen Etappe der Entwicklung das Gewissen *aus spätkommendem Mitleid des Verbrechers und aus Furcht vor der Rache besteht.*

Das Mitleid mit dem Verletzten, das sich bei Verbrechern einstellt, nachdem die Leidenschaft sich ausgetobt hat, ist ein hoch-

[1]) A. a. O., Seite 151.
[2]) S. I. d. K. §§ 3, 4.

Digitized by Google

gradiges, denn das Mitleid ist stärker 1. je mehr Konnex zwischen dem Bemitleidenden und dem Bemitleideten besteht, 2. je lebendiger der Akt des Leidens, das den Gegenstand der Bemitleidung bildet, in seiner ganzen Grellheit dem Bemitleidenden vor Augen steht, zwei Momente, die beim Verletzer in hohem Masse vorhanden sind. 1. Die verbrecherische That verbindet den Verbrecher mit seinem Opfer, erweckt im Verbrecher ein gewisses Interesse für sein Opfer, ein Interesse, das den Grad seines Mitleids steigert. 2. Das Leid des Bemitleideten schwebt eine Zeit lang in der grösstmöglichen Deutlichkeit vor den Augen des Verbrechers, weil er doch nicht nur Zeuge, sondern auch Erzeuger desselben war. Das Leid, das er zugefügt hat, vergrössert sich noch in seiner Phantasie, weil er früher im Zustande der höchsten Leidenschaft seinem Feinde ein noch viel grösseres Leid gerne zugefügt hätte, als er es thatsächlich vermochte, so dass er nicht nur das reale Leiden seines Opfers beklagt, sondern auch noch ein bloss in seiner Phantasie vorhandenes. Nun gesellt sich zu diesem Mitleid die Furcht vor der Rache des Verletzten oder vor der seiner Verwandtschaft. Aus dieser Mischung von Furcht und Mitleid entsteht ein *Drittes*, das man Gewissen nennt, das man auf *dieser Stufe der Entwicklung mindestens* Gewissen nennen kann, das sich als ein altruistisches Hinausgehen aus sich selbst und ein gleichzeitiges Bedachtsein auf das eigene Wohl als ein Umherschwanken zwischen dem lieben Ich und dem verletzten Er, als eine Zerrissenheit des Gemüts, als Zwiespalt der Natur, als ein mehr oder weniger klares Bewusstsein, durch die Verletzung sich in diese Lage versetzt zu haben, darstellt. Kurz, das Gewissen giebt sich in seinem Ursprunge als Verurteilung der bösen Handlung *aus sich selbst* und doch nicht ganz *um des eigenen Selbst willen;* denn die Stimme des Gewissens ist auf diesem ersten Punkte der Entwicklung ein *Echo von dem Weh- und Racheruf des Verletzten;* richtiger, das Gewissen ist ein nicht genau zu bestimmendes *Etwas, welches durch das Echo von dem Weh- und Racheruf des Verletzten entsteht.* Spencer[1]) scheint in diesem Stadium der Entwicklung das Gewissen auf die Furcht vor Rache zu beschränken, bloss als Echo des Racherufes zu betrachten, wozu ich mich aber nicht

[1]) Spencer, a. a. O., Kap. 7, § 45.

Digitized by Google

veranlasst sehe, weil ich mir bereits an diesem Punkte der Entwicklung *ein eigenartiges* Gewissensphänomen erklären kann. Freilich ist diese Form des Gewissens noch kaum als Ausdruck des Sittlichen im Menschen zu betrachten und darum nicht mit der Form des Gewissens zu identifizieren, die wir gegenwärtig kennen,[1]) jedoch lässt sich immerhin eine eigenartige Mischung von Furcht und Mitleid als Ausgangspunkt der Entwicklung des Gewissens, richtiger der Entwicklung des Menschen zum Gewissen betrachten.

Nun fragt es sich, ob der Ursprung des Gewissens irgendwie mit der Willensfreiheit zusammenhängt. Direkt — wird man wohl sagen können — deutet der Ursprung des Gewissens auf eine Freiheit des Willens kaum hin; denn das Phänomen, das man als Urform des Gewissens ansehen darf, setzt bloss einerseits die Sitte der Vergeltung und den Trieb zur Rache voraus, andererseits ein zugefügtes Leid, ein leidendes Wesen, aber nicht die Willensfreiheit des Verletzers oder des Verletzten; indirekt aber, wird man hinzufügen müssen, spielt schon hier — sozusagen an der Wiege des Gewissens — die Annahme der Willensfreiheit eine Rolle, *da sich doch höchst wahrscheinlich* die Mischung von Furcht und Mitleid zu einem *anders gearteten* Gebilde gestaltet hätte, wenn sich der Mensch auf jenen Stufen der Entwicklung der Determiniertheit seines Willens und Handelns bewusst worden wäre, als beim Glauben an die Willensfreiheit, wo er *sich allein* das ganze Kritische seiner Lage zuschreiben musste. Die inkonsequenten indeterministischen Lehren können sich demnach den Ursprung des Gewissens leichter und bequemer erklären, als die deterministischen Theorien.

Ich sage *die inkonsequenten*, weil der konsequente Indeterminismus, der keinen Zusammenhang zwischen den Erscheinungen kennt,[2]) sich weder Gewissen noch Strafe erklären kann; Strafe nicht, weil sie doch eine Reaktion auf eine Aktion ist und so einen Zusammenhang zwischen den Zuständen eines Menschen in sich schliesst; das Gewissen nicht, weil nach der Willkürlehre das Gewissen nur nach rückwärts, nicht aber nach vorwärts gekehrt ist, weil es sich nur mit vergangenen Dingen ganz zwecklos befasst, ohne auf die zukünftigen Willens-

[1]) S. Paul Rée, a. a. O., Seite 213.
[2]) S. Kap. 1, §§ 5 u. 6.

Digitized by Google

handlungen des Menschen irgendwie von Einfluss sein zu können. Ebenso wie der konsequente Indeterminismus sich mit der angeführten Ableitung der Strafe aus der Rache, des Gewissens aus bestimmten Beziehungen nicht einverstanden erklären kann, so auch nicht der transcendentale Indeterminismus, der die Sittlichkeit, ihre Organe, ihre Phänomene absolut übersinnlich fasst. Die inkonsequenten Freiheitslehren, die ein Herauswachsen der Willenshandlungen, der innern Erscheinungen, aus vergangenen Willensthaten, aus verflossenen Phänomenen zugeben, dabei aber doch eine Freiheit des Willens anerkennen, diese Theorien erklären am leichtesten das Entstehen des Gewissens als eine Rache gegen sich selbst, als Reaktion gegen eine *frei* bewirkte Aktion. Jedoch auch der Determinismus vermag sich die Erscheinungen zu erklären, indem er zwar die Realität der Willensfreiheit leugnet, aber doch lehrt, *dass und weshalb* die Menschheit an eine Willensfreiheit geglaubt, so dass dieser Glaube eines Verbrechers ganz frei das Verbrechen begangen zu haben, der Mischung von Mitleid und Furcht ein gewisses Etwas hinzufügte, wodurch das Gebilde entstand, das man Gewissen nennen kann.

§ 10. Die aus der Natur der Blutrache resultierende Verstaatlichung der Vergeltung und ihre ethische Bedeutung.

Als zweites Stadium in der Entwicklung des Vergeltungsgedankens gilt die Verstaatlichung der Rache, der Uebergang der Privatvergeltung auf eine Gesamtheit, auf ein Organ der Einheit, welcher der Einzelne angehört. Dieser Uebergang erfolgt mit Naturnotwendigkeit, da sich die Rache immer mehr organisiert, eine immer höhere Organisationsform annimmt. Der in seiner Person oder in der seiner nächsten Verwandten Verletzte ist nämlich oft nicht im stande ohne *Beihülfe Anderer* sein Rachebedürfnis zu befriedigen, sieht sich daher veranlasst, Bündnisse mit Stammesgenossen u. s. w. zu schliessen, zum Zwecke gemeinsamer Rachezüge, was den bedrohten Verletzer ebenfalls zwingt, in Verbindung mit Andern zum Zwecke der Verteidigung oder des nötigen Angriffes zu treten. Der Kampf Mehrerer gegen Mehrere macht nun eine Organisation notwendig, die Organisierung aller Kräfte und *die Einsetzung einer Behörde,* die die gemeinsamen Rachezüge leitet und die innern Streitigkeiten schlichtet. *Diese*

Digitized by Google

Behörde oder richtiger *der Rottenhäuptling bildet den Anfang* einer staatlich organisierten Vergeltungsbehörde.

Diese Verstaatlichung *bedeutet einen gewaltigen Fortschritt* im Entwicklungsprozess der Vergeltung, auch *wenn der Staat keinen Schuldbegriff gebildet hätte.* Dies muss denjenigen gegenüber betont werden, die die Wiedereinführung der Privatvergeltung als eine Konsequenz des Determinismus, der den Schuldbegriff fallen lassen muss, ansehen, da es doch richtiger sei, dass der Verletzte selbst — und nicht Leute, die zur bösen Handlung, die vergolten wird, gar keine Beziehung haben — den Racheakt, die Vergeltung vollzieht. Abgesehen davon, dass der Determinismus zur Aufhebung des Schuldbegriffes nicht gezwungen ist, wovon noch weiter unten, ist diese Behauptung falsch, denn auch wenn der Staat gleich dem rachebedürftigen Individuum bloss nach der Thatsächlichkeit der Verletzung und nicht nach der Schuldhaftigkeit des Verletzers fragen sollte, ist die Vergeltung durch den Staat sittlicher als die durch die interessierte Person: 1. in Ansehung des Verletzers, 2. in Ansehung des Verletzten, 3. in Ansehung der Zeugen des Vergeltungsaktes.

1. In Ansehung des Verletzers ist sie sittlicher, weil sie entschieden *humaner* ist, denn der Verletzte selbst übt die Vergeltung sicherlich viel *grausamer* aus als der ihn vertretende Staat. 2. In Ansehung des Verletzten ist sie sittlich höher zu stellen, weil dadurch, dass er nicht selbst die Vergeltung vollzieht, jene *Gemütsverwilderung* ihm erspart bleibt, die jede grausame That, mag sie sogar sittlich geboten sein, zur Folge hat. 3. In Hinsicht der Zeugen der Strafe ist die Handhabung derselben durch den Staat ethischer als die durch das angegriffene Individuum, weil sie *weniger verrohend* auf die Volksseele, auf das Gemüt derer, die der Vergeltung beiwohnen, wirkt.[1])

[1]) Auf dieses Moment der Volksverrohung und Verwilderung durch die Strafe, nehmen auch philosophische Juristen wenig Rücksicht. So z. B. Gretener, Die positive Schule des Strafrechts, a. a. O., Seite 177, in seiner Polemik gegen Ferri. Ferri nämlich macht gegen die Anwendung der künstlichen Selektion auf socialem Gebiete das Bedenken geltend, dass alsdann in Italien allein jährlich 2000 allgemein schädliche, unheilbar krankhafte Individuen vernichtet werden müssten. Gretener hält diese Bedenken für unzureichend um der Konsequenz des sogenannten „socialen Darwinismus" auszuweichen. Wenn man sich jedoch vergegenwärtigt, welche *Abstumpfung des Volksgemütes* eine jährliche Massenvernichtung

Digitized by Google

Auch historisch zeigt sich die sittliche Bedeutung des Ueberganges der Vergeltung vom Einzelnen auf die Gesamtheit, indem an diesem Punkte der Entwicklung die Beilegung der Rache durch Geld, wie das Absterben der Rache überhaupt begann. [1])

§ 11. Die Anfänge der socialen Verantwortlichkeit, wie der Zurechnung des Guten und ihre Unabhängigkeit vom Begriffe der Willensfreiheit.

An diesem Punkte der Entwicklung, an welchem sich die Rache immer mehr organisiert, indem sich Staaten und Völker immer mehr bilden, taucht die sociale Verantwortlichkeit auf. Jedes Glied eines Kreises, das von seinen Genossen abhängig ist, unterliegt dem Beifall oder Tadel desselben. Alle Glieder eines Kreises oder einer Rotte beachten und beurteilen die Handlungen, die Lebensweise ihrer Genossen, weil sie *Interesse daran haben*, weil sie selbst an den Racheakten eines jeden ihrer Genossen teilnehmen und durch die Rachezüge gegen einen ihrer Genossen leiden müssen. An diesem Punkte, wo der Eine für den Andern streitet, der Eine dem Andern Dienste erweist, macht sich auch die Vergeltung in belohnendem Sinne bemerkbar. Die Belohnung wurzelt hier in der stillschweigenden Verpflichtung der einzelnen Glieder eines Bundes zu gegenseitiger Dienstleistung und zur Auszeichnung hervorragenden Dienstes. Diese Urformen der socialen Belohnung und Strafe, wie der Belohnung überhaupt, sind von der Annahme der Willensfreiheit selbstverständlich unabhängig.

§ 12. Das Gewissen als Parallele zur staatlich organisierten Vergeltung.

Das Gewissen, das aus den Beziehungen des Verbrechens hervorwächst, ändert sich, so sich die Beziehungen ändern. Ist

herbeiführen würde, welchen grossen *psychischen Schaden* sie anrichten dürfte, einen Schaden, der ihren Nutzen überwiegen könnte, dann muss man, selbst wenn man den socialen Darwinismus für berechtigt hält, das Ferrische Bedenken gegen eine praktische Durchführung desselben teilen. Zweifelhaft ist es freilich, ob Ferri mit seinem Bedenken den Gedanken verknüpft, den ich ihm unterlegte.

[1]) S. Paul Rée, a. a. O., § 16.

Digitized by Google

auf einer höhern Stufe der Entwicklung die Vergeltung nicht mehr in Händen eines schwachen Einzelnen, sondern in den eines mächtigen Gesamtwillens, so ist die Furcht vor der Vergeltung *viel mächtiger;* ist die Vergeltung nicht mehr in Händen des Feindes, sondern in denen einer geachteten Obrigkeit, so verstärkt sich naturgemäss das Mitleid des Verbrechers mit seinem Opfer, welches *persönlich ihm nicht mehr in den Weg tritt,* so gewinnt das aus Mitleid und Furcht zusammengesetzte Gewissen eine andere Gestalt. Die krasse Furcht vor der Vergeltung verfeinert sich mittlerweile zu einer *Ehrfurcht* vor der vergeltenden Obrigkeit; *die gefürchtete Macht steht als eine Autorität da.* Jede Autorität, auch wenn sie nicht unermesslich und unendlich ist, vermag sich zu dem zu bilden, das zu erzeugen, was auf einer niedrigern Stufe Gewissen ist. Hartmann[1]) hat Recht, wenn er mit Haller gegen v. Kirchmann[2]) vom heteronom-autoritativen Standpunkt aus *jeden Grad von Ueberlegenheit* als ausreichend zur Begründung eines moralischen Einflusses erachtet. Der Rottenhauptmann, der Herrscher jeder Art ist auf einer niedern Stufe der Entwicklung der Erzeuger des Gewissens, der Massstab aller Dinge; jedoch nicht der *Häuptling allein,* nicht *der Staat allein,* sondern auch die *Gesellschaft,* die *Kameradschaft* des Einzelnen bildet die Autorität, auf die er immer Rücksicht nimmt. Darin liegt ein sehr wesentliches Moment der Sittlichkeit; denn was die Gesellschaft, was eine Vielheit menschlicher Wesen gut oder übel heisst, worin sich mehrere Menschen, ihre Besonderheiten abstreifend, einen, das entspricht in den meisten Fällen[3]) der Natur des Menschen, ist sittlich.[4])

[1]) A. a. O., Seite 58.

[2]) Indessen hat Kirchmann mit seiner Behauptung, dass die Moralität erzeugende Autorität unendlich und unermesslich sei, insofern Recht, als der vollentwickelte Mensch von einer so grossen Anzahl von Autoritäten beherrscht wird, so verschiedenartigen Einflüssen zugänglich ist, dass sie ihm unendlich und unermesslich erscheinen müssen.

[3]) Freilich giebt es Zeiten, Gesellschaften, in denen die Menschheit so verkommt, dass für einzelne sittliche Charaktere nichts übrig bleibt, als gerade das Gegenteil von dem zu machen, was die Majorität für gut hält. Diese Zeiten stellen aber bloss die Ausnahmen der allgemeinen Regel dar.

[4]) So hat bekanntlich Smith das Prinzip der öffentlichen Meinung in der Moral mit einem gewissen Recht aufgestellt. „Gut ist, was den Beifall der Gesellschaft findet, Böse, was den Tadel derselben erregt."

Digitized by Google

Staat und Gesellschaft sind also die Erzeuger des Gewissens, ihre Gesetze bilden den Codex, nach welchem das Gewissen entscheidet. Diese autoritative Macht des Staates und der Gesellschaft, der Obrigkeit und der Kameradschaft dehnt sich immer mehr aus und *verinnerlicht* sich im Laufe der Entwicklung. Die Autoritäten, die auch einen religiösen Charakter[1]) haben können — denn dem Wilden ist sein Häuptling ein Fetisch, ein Gott — bemächtigen sich des Menschen, so dass sie gleichsam zum *zweiten, höhern, herrschenden Ich* desselben werden, *so dass sie ihre Residenz im Menschen selbst aufschlagen.* Gewissen ist also kurz gefasst die *Stimme des Volkes und seiner Machthaber in jedem Gliede* dieses Volkes und zwar kommt die Stimme anfangs von aussen, auf höhern Stufen der Entwicklung scheint sie von innen zu kommen. Diese Form des Gewissens ist nun allenfalls noch nicht das, was in der Jetztzeit als Gewissen gilt; denn dieses Gewissen ist zwar nicht mehr bloss Mitleid und Furcht, sondern enthält auch etwas Idealeres, Ethischeres, ist aber immerhin noch zum Teil *heteronomisch*, was nicht verwundern kann, da doch die Begriffe: Sollen, Gebot, Pflicht, Gesetz, Strafe, sich ursprünglich auf ein äusserliches heteronomisches Verhältnis beziehen und erst beim voll entwickelten Menschenwesen eine innerliche autonomische Bedeutung erlangen.[2]) Jedoch lassen sich schon in diesem Stadium der Entwicklung die Anfänge der Pflicht- und Schuldbegriffe denken.

§ 13. Die wahrscheinlichen Anfänge der Pflicht- und Schuldbegriffe und ihre Unabhängigkeit von der Annahme der Willensfreiheit.

Pflicht deutet auf ein Gebundensein hin,[3]) deutet das Vorhandensein eines Verpflichtenden an, dem man Rück-

[1]) Vgl. Spencer, a. a. O., Seite 127, 128.

[2]) S. Gizycki, a. a. O., Seite 141. Die grössten Denker haben auch mindestens teilweise die Sittlichkeit mit himmlischen Mächten in Beziehung gebracht, also auf äussere Autoritäten begründet. Auch abgesehen von Warburton. S. Jodl, a. a. O., Bd. 1, Seite 202–204, von Paley. S. ebendaselbst, Seite 205, 206, führen Cumberland, Clarke die Sittlichkeit teilweise auf Gott zurück. S. ebendas. über den erstern, Seite 143, über den letztern, Seite 155 168.

[3]) Warburton fasste den Pflichtbegriff auf folgende Weise: „Jede Verpflichtung setzt einen Verpflichtenden, einen Gesetzgeber, also Gott

Digitized by Google

sichten schuldet. Dieser Verpflichtende ist nun in den ersten Stadien der menschlichen Entwicklung der Rottenhäuptling, die Rotte und die Götter, denen man Dienste *schuldet,* gleichsam im geschäftlichen Sinne des Wortes, als Dank für ihre Leistungen schuldet. Wer nun diese Pflicht nicht erfüllt, der trägt die Schuld. Lässt man auch das Wortspiel,[1]) das Hinübertragen des geschäftlichen Schuldbegriffes auf den moralisch rechtlichen, so lässt sich noch immer sagen, dass der Schuldbegriff, anfänglich mit Freiheit oder Unfreiheit des Willens, mit der Unterscheidung zwischen durch zureichende Gründe notwendig gewordenen Handlungen und freien nichts zu schaffen hat, sondern einfach ein Abhängigkeitsverhältnis des Einzelnen von seiner Gesamtheit, des Beherrschten von seinem Herrscher, des Geschöpfes von seinem Schöpfer, ausdrückt.

Pflicht- und Schuldbegriff, d. h. die Rücksichtnahme auf die anerkannten Autoritäten[2]) *vor dem Handeln und die Rechtfertigung vor denselben nach dem Handeln,* sind nicht als Konsequenzen des Freiheitsgedankens entstanden, sondern entwickelten sich anfänglich ganz unabhängig von demselben.[3])

§ 14. Die Idealität und Axiomität des Vergeltungsgedankens auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung.

Das dritte Stadium in der Entwicklung der Vergeltungsstrafe charakterisiert sich durch die Idealität und Axiomität der Strafe einerseits und durch die Konstruierung eines bestimmten Schuldbegriffes andererseits. Erst auf diesem Punkte der Ent-

voraus". S. Jodl. a. a. O., Bd. 1, Seite 202 204. Paley giebt folgende Definition vom Pflichtbegriff: „Verpflichtet sein, heisst nichts anderes, als von einem starken, auf dem Befehle eines andern beruhenden Motiv getrieben werden". S. Jodl, a. a. O., Bd. 1, Seite 205.

[1]) Dieses Wortspiel leitet Nietzsche bei seiner Fassung des Schuldbegriffes. Vgl. Hugo Kaatz, a. a. O., Seite 38—44. Solche Wortspiele können, zur Klärung eines Gedankenganges beitragen, dürfen jedoch nicht mit den Bestandteilen desselben verwechselt werden. Mein hochverehrter Lehrer, Moritz Lazarus, meint von ähnlichen Hülfsmitteln der Untersuchung, dass sie gleich dem Gerüst eines Baues, sobald der Gedankenbau vollendet ist, niedergerissen werden müssen und nicht mit dem Bau selbst verwechselt werden dürfen.

[2]) Vgl. Paulsen, System der Ethik, 1. Buch, Seite 314, 315, 331.

[3]) Vgl. Spencer, a. a. O., Kap. 4, § 19, über Hobbes.

Digitized by Google

wicklung lassen sich Strafe und Rache von einander scharf scheiden. Die Rache bezieht sich auf den *Verletzer,* die strafende Vergeltung hingegen auf die *Verletzung*, aufs Verbrechen, aufs böse Prinzip im Verbrecher. Von der Person wird ganz abstrahiert oder die Strafe wird im Auftrage und als Rechtsanspruch des Verletzers selbst vollzogen, der auch eine Beziehung zur Rechtsidee und ein Interesse hat an der Wiederaufhebung des Uebels- und Ausgleichung der Negation, die seine verletzende Handlung hervorgebracht. Dieser Standpunkt wird hauptsächlich von Hegel[1]) vertreten und von Julius Stahl[2]) vertieft, indem letzterer die Beziehung zwischen Verbrechen und Strafe nicht wie Hegel[3]) in Verletzung und Wiederverletzung sieht, sondern in der Ueber-

[1]) Hegel drückt sich in seiner Weise folgendermassen aus: „Die Verletzung, die den Verbrecher widerfährt, ist nicht nur an sich gerecht, als gerecht ist sie zugleich sein *an sich* seiender Wille, ein Dasein seiner Freiheit, *sein Recht,* sondern sie ist auch ein Recht an dem Verbrecher selbst, das ist in seinem Dasein den Willen in seine Handlung gesetzt, denn in seiner als eines Vernünftigen Handlung liegt, da sie etwas allgemeines, das durch sie ein Gesetz aufgestellt ist, das *er* in ihr für sich anerkannt hat, unter welches er also als unter sein Recht subsummiert werden darf". Grundlinien, a. a. O., § 100. Vgl. § 99. Aus dieser dunklen Fassung erhellt so viel, dass Hegel die Strafe ganz abstrakt, rein logisch und höchst idealistisch fasst. Diese Straftheorie — mag man sie auch nicht anerkennen — kann nur von einer oberflächlichen und flachen Kritik als ganz absurd gefunden werden, denn sie bildet den Gipfelpunkt in der Entwicklung des Vergeltungsgedankens, ist nicht nur eine grossartige Abstraktionsleistung des Menschengeistes, sondern auch geradezu eine Ehre fürs Menschengeschlecht in sittlicher Beziehung, da sie als charakteristisches Zeichen für den Höhepunkt der sittlichen Entwicklung des Menschen insofern dienen kann, als sie zeigt, dass die ursprüngliche Rache völlig idealisiert und ethisiert wurde. Vgl. Eine kritische Darstellung der Straftheorien bei Cless. „Die Aufgabe des Staates gegenüber dem Verbrechertum nach den Grundsätzen des Materialismus." Zürich 1875. Seite 60 bis zum Schluss, wo über Hegel mehr schimpfend als kritisierend der Stab gebrochen wird. S. Zellers Geschichte d. deutschen Philosophie, a. a., Seite 656, wo Hegels Straftheorie als die gründlichste und geistvollste Wiedervergeltungslehre bezeichnet wird.

[2]) Rechts- und Staatslehre, a. a. O., 1. Abt., 1. Buch, § 54, Seite 167, 168.

[3]) Die Thatsache, dass Hegel durch Wiederverletzung die Verletzung aufgehoben denkt, zeigt, wie mir scheint, dass auch beim grössten Rechtsidealisten die Vergeltung trotz aller Entwicklung teilweise ihren *ursprünglichen Charakter als Rache* behält.

Digitized by Google

hebung des Willens, die durch die böse That zum Ausdrucke gelangt, und der Niederdrückung des Willens, die die Strafe bewirken soll.[1])

Stahl giebt den Unterschied zwischen Strafe und Rache in folgenden Worten an:[2]) „Die Rache hat ihren Grund in der Verletzung einer Persönlichkeit, in ihrer subjektiven Befriedigung, die Strafe aber in der Verletzung eines höhern sittlichen Willens als solchen oder einer sittlichen Ordnung, und die Rache sucht das Leiden des Verletzten um des Leidens willen, dagegen Gott oder Staat strafen den Verletzer nicht, damit er leide, sondern lassen ihn leiden, damit er gestraft sei."

Man sieht nun, zu welchem Idealismus die Wiedervergeltung sich emporgeschwungen hat, man bemerkt es viel deutlicher an den idealistischen Ausläufer der Vergeltungslehre, an der Hegelisch-Stahlischen Straftheorie, welche — während die gewöhnlichen Vergeltungstheorien der Person Genugthuung verschaffen wollen, von derselben bei ihrer Betrachtung ausgehen und sie erst im Laufe der Darstellung des Strafbegriffes gleichsam aus dem Auge verlieren — von vorneherein von der verletzten Person entweder ganz oder von ihr als *verletzende Person* absieht. Ein solcher Idealismus ist nur möglich, weil die Strafe 1. rein logisch gefasst wird, 2. eine axiomatische Sicherheit erlangt hat und 3. im Besitze der höchsten Sanktion ist.

1. Die Strafe wird rein logisch gefasst; während die Rache eine Person B gegen eine Person A reagieren lässt, lässt die Strafe eine Handlung B aus einer und auf eine Handlung A folgen. Der „praktische Syllogismus" ein Terminus, dessen sich die scholastische Rechtsphilosophie bedient, ist ein bezeichnender Ausdruck — allerdings nur ein Ausdruck — für die Vergeltungsstrafe, die vollständig abstrakt gefasst wird.

2. Die Strafe ist axiomatisch 1. da ihre Berechtigung nicht mehr angezweifelt wird, und 2. da man sie rigoristisch handhabt. Als Beweis dafür, dass die Berechtigung der Strafe gar nicht an-

[1]) Diese Fassung der Theorie hebt das grösste Bedenken gegen dieselbe auf, das nämlich, dass die böse Handlung durch den Akt der Strafe nicht vernichtet wird. Die Ueberhebung des Willens aber wird vernichtet, die verletzte Herrlichkeit des Gesetzes wird wieder hergestellt durch die Demütigung und Niederdrückung des übermütigen Willens.

[2]) A. a. O., Seite 167, 168.

Digitized by Google

gezweifelt wird, mag die Thatsache dienen, dass sich die absoluten Straflehrer in einem Kreise bewegen, so sie das Verhältnis der Verantwortlichkeit zur Willensfreiheit behandeln. Heinze, ein Vertreter des Freiheitsprinzips sagt selbst[1]) in Bezug auf die Verfechter der Freiheit des menschlichen Willens im Interesse der Vergeltungslehren: „Man glaube gerecht zu strafen, weil man den freien Willen voraussetze und gehe von der Annahme eines freien Willens aus, weil sonst weder von der Strafe im absoluten Sinne, noch von der Gerechtigkeit der Strafe die Rede sein könnte." Mir beweist dieses *Nichthinauskönnen* aus der absoluten Fassung der Strafe, wie wenig eigentlich die Berechtigung zur Strafe angezweifelt und wie axiomatisch die Strafe gefasst wird.

Als Beispiel für die rigoristische, unbedingte Durchführung des Vergeltungsgedankens mag die Satisfaktionslehre Anselm v. Canterburys dienen. Nach dieser Lehre nämlich konnte der Mensch seiner Erbsünde wegen, der verletzten unendlichen Majestät Gottes keine unendliche Genugthuung darbieten, weshalb die unendliche Liebe Gottes, Gott selber Mensch werden und sich für die Sünde des Menschen als ein hinreichendes Opfer darbringen liess. Diese theologische Lehre zeigt, welche Unbedingtheit dem Vergeltungsgedanken innewohnt, denn Gott hätte doch — anthropomorphistisch gesprochen — das Menschwerden lassen können, wenn er auf die Genugthuung, auf die Vergeltung in Gnade verzichtet hätte. Die Notwendigkeit der Vergeltung scheint aber dem Anselm so absolut, dass er über dieses Bedenken leicht hinweggleiten kann.

3. Die Strafe erhält ihre höchste Sanktion durch das Gewissen, so dass ihr Ursprung völlig verwischt wird.[2]) Die Axiomität der Strafe, ihr dogmatischer Charakter wird verständlich, wenn man bedenkt, dass sie zu den *ältesten* und *häufigsten* Induktionen des Menschen gehört, des einzelnen, wie des Menschengeschlechtes. Der einzelne begegnet ihr schon *früher und sehr oft, in seinem Innern und in der Aussenwelt;* an sich erfährt er oft die Wirkung böser Handlungen, die sich gleichsam als

[1]) Heinze zitiert bei Eduard Herz. Das Unrecht und die allgemeinen Lehren des Strafrechts. 1. Bd., Hamburg, 1880, Seite 120. So sagt auch Pfenninger, Seite 24. a. a. O., „Die Frage nach dem Recht der Strafe ist nichts weiter als eine vom Wirklichen abgelöste Vorstellung."

[2]) S. Einleitung, § 1.

Digitized by Google

Vergeltung darstellen,[1]) erfährt auch die Vergeltung in *Form von Gewissensbissen;* in der Aussenwelt sieht er die Strafe als Mittel der Erziehung, als einfachen Racheakt, als staatliche Funktion, als sociale Verachtung u. s. w. Die Menschheit kennt sie seit der Urzeit Tagen in den mannigfachsten Formen. Dieser Umstand nun, dass sie so oft angewandt wird und dass sie so ehrwürdigen Alters ist, was sie heilig spricht, prägt ihr den kategorischen Charakter auf. Das Argumentum e consensu gentium, *das für die bewusste Urteilsbildung keinen hohen Wert hat, macht sich in der unbewussten Urteilsbildung sehr geltend,* indem sich das von vielen Zeiten und Geschlechtern Geübte, das durch die Jahrtausende und durch die Majorität der Menschheit Sanktionierte in der Form des Sollens als kategorischer Imperativ, als moralisch-rechtliches Axiom giebt. Freilich fasse ich hier Axiom nach John Stuart Mill[2]) als eine der ersten, häufigsten und sichersten Erfahrungen des Menschengeschlechtes, die immerhin noch irgendwie gestürzt werden können.

§ 15. Der Schuldbegriff.

Die höchste Stufe in der Entwicklung des Vergeltungsgedankens, die ich charakterisiere, zeichnet sich auch dadurch aus, dass in ihr der Schuldbegriff und andere ihm verwandten Begriffe eine hervorragende Bedeutung haben und ganz bestimmt geartet sind. Gewöhnlich wird der Schuldbegriff mit der Freiheitslehre in Verbindung gebracht. Schuldig ist derjenige, der *frei* eine böse Handlung begangen, unschuldig der, der sie unfrei vollbracht hat. Ich glaube doch, dass man sich die Begriffe der Verantwortlichkeit, der Schuld, der Zurechnung, in ihren Anfängen mindestens, ganz unabhängig vom Freiheitsbegriff zu denken hat und zwar auf folgende Weise. Schon vor der Verstaatlichung der Rache auf einer höhern Kulturstufe sah sich der Verletzte selbst veranlasst zur Unterscheidung von empfindenden und empfindungslosen, fühlenden und gefühllosen, vernünftigen und vernunftlosen, persönlichen oder unpersönlichen Verletzern, d. h. zu unterscheiden zwischen solchen, die sich *verantworten können* und solchen, die über sich alles ohne jede

[1]) Pfenninger, a. a. O., S. 30. „Ja, bis in die physiologischen Vorgänge des Körpers reift diese Auffassungsweise", die der Vergeltung nämlich.

[2]) Vgl. System der Logik, a. a. O., Buch 2, Kap. 3.

Digitized by Google

Abwehr ergehen lassen.[1]) Diese Unterscheidung nahm er wohl an Hand der Thatsache vor, dass die Verletzer, gegen die sich seine Rache richtete, in Bezug auf die Gegenwehr sich von einander graduell verschieden zeigten. Diese Trennung nun vertieft der Staat und dehnt sie auch in Bezug auf die Qualität des Verletzers *während der Vollziehung* der zu bestrafenden bösen Handlung aus. Während der Einzelne gewisse Wesen, Subjekte oder Objekte von seiner Rache ausschloss, wenn sie dieselbe nicht fühlen oder nicht *so* fühlen konnten, wie er es haben mochte, nämlich als Reaktion auf ihre Aktion, schliesst der Staat — einen Schritt weiter gehend — auch diejenigen von der Strafe aus, die bei der Vollziehung der verbrecherischen That nicht *als Menschen,* sondern mehr *als Untermenschen,* d. h. ohne Bewusstsein wirken. Mit andern Worten, während der Einzelne mehr oder weniger eine Unterscheidung in Rücksicht auf die Ausübung der Rache, *in Rücksicht auf den Zweck der Vergeltung machte,* machte der Staat diesen Unterschied *in Rücksicht auf den Anlass zur Rache,* auf den *Grund* derselben. Bei einzelnen handelte es sich um *die Verantwortlichkeitsfähigkeit im Momente der Strafvollziehung,* d. h. um die Fähigkeit gestraft zu werden, bei dem Staate handelt es sich um die Verantwortlichkeitsfähigkeit *im Momente des strafbaren Handelns,* d. h. um die Fähigkeit *als Mensch,* als Vernunftwesen die strafbare Handlung zu vollziehen.

Der Punkt, an dem der staatliche Schuld- und Verantwortlichkeitsbegriff mit dem privaten zusammentrifft, an dem der erstere vom letzteren emporkeimt, ist die Unterscheidung zwischen denen, die die Vergeltung *als Vergeltung,* als Konsequenz ihrer Handlung ansehen können und denen, die es nicht vermögen. Der Einzelne, der sich rächen will, hat naturgemäss die Person, an der er sich rächen möchte, und den Racheakt im Auge und macht deshalb seine Unterscheidungen in Bezug auf *die Zurechnungsfähigkeit zur Vergeltung,* der Staat hingegen, der die Vergeltung abstrakt und logisch fasst, der an der Unlustzufügung an sich gar kein Interesse hat, wendet sich dem Grunde der Strafe zu und macht seine Unterscheidungen in Bezug auf den Moment, in welchem die Schuld entsteht, d. h. die dem Staate und der Gesellschaft angenehme Handlungsweise verletzt

[1]) Vgl. i. d. K. § 8 in Bezug auf die Rache des Xerxes.

Digitized by Google

wird.[1]) Der Staat überlässt es selbstverständlich nicht dem Verbrecher zu bestimmen, ob er als Mensch oder als Untermensch verbrochen hat, sondern stellt allgemeine Grundsätze, allgemeine Regeln nach dieser Richtung hin auf. In solcher Fassung sind Verantwortlichkeits- und Schuldbegriffe vom Freiheitsproblem unabhängig; indessen muss zugegeben werden, dass im Laufe der Entwicklung der nun einmal vorhandene Glaube[2]) an die Freiheit des menschlichen Willens auf die weitere Ausbildung und praktische Verwertung des Schuld- und Zurechnungsbegriffes von grossem Einflusse war.

§ 16. Der autonomische und axiomatische Charakter des Gewissens auf dem Höhepunkt der Entwicklung.

Wie die Strafe sich im Laufe der Entwicklung idealisiert und axiomatisiert hat, so auch das ihr parallele Phänomen im Innern. Die Idealisierung des Gewissens bildete sich durch seine Autonomisierung. Das Gewissen, das die Sprache des Staats und der Gesellschaft spricht, sozusagen die Interessen derselben im Individuum vertritt, spricht nicht mehr sein Urteil im Namen seiner Herrscher, im Namen des Staates und der Gesellschaft aus und kann es auch nicht im Namen derselben aussprechen, da die staatlichen und gesellschaftlichen autoritativen Einflüsse so mannigfaltig sind, dass das Individuum ihren Namen, sie überhaupt kaum kennt. Das Gewissen ist zu einer innern Macht geworden. Am Entstehungspunkte war es rein egoistisch, dann zum Teil auch heteronomisch und an seinem Höhepunkt ist es subjektiv autonomisch. Wie in Bezug auf die mythologisch-dramatische Fassung des Gewissens im Hellenismus[3]) sich zuerst eine Objektivierung und Verkörperung und dann eine Entkörperung und Subjektivierung desselben geltend machte, so auch bezüglich der Entwicklung des Gewissens überhaupt. Zuerst ist

[1]) Vgl. i. d. K., § 11, 13. Es darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass der Schuldbegriff einen weitern populären und einen engern rein juristischen Sinn hat. Im allgemeinen bedeutet derselbe nichts mehr als ein Bewusstsein, dem Staate Rede stehen zu müssen, weshalb die positive Schule des Strafrechts, die jede Schuld in streng juristischem Sinne leugnet, noch immer von Schuld und Schuldigen spricht.

[2]) S. Kap. 1, § 17 - 23.

[3]) S. Gass, Die Lehre vom Gewissen, Berlin 1869, Seite 10.

Digitized by Google

sich der Mensch der äussern Mächte, die er fürchtet und berücksichtigt, bewusst, nachher entkörpern und verinnerlichen sich dieselben in seinem Bewusstsein. Das Gewissen wirkt allerdings noch immer im Dienste des Staates und der Gesellschaft,[1]) aber der Mensch ist sich dessen nicht mehr bewusst. Diese Autonomie des Gewissens begründet seine Axiomität.

§ 17. Die Beziehungen zwischen innerer und äusserer Verantwortlichkeit.

Nach der Darlegung der Straf- und Gewissensentwicklung kann die Frage beantwortet werden, in welcher Beziehung innere und äussere Strafe zu einander stehen. In Bezug auf den Entwicklungsgang des Gewissens ist die Institution der Strafe von grosser Bedeutung, da doch das Gewissen in seinen Uranfängen eine Furcht vor Strafe, auf höhern Stufen der Entwicklung eine Rücksichtnahme auf äussere strafende Autorität ist und auch auf den höchsten Stufen nur deshalb eine axiomatische Form erlangt, weil das Phänomen der Vergeltung in Staat und Gesellschaft so häufig wiederkehrt.

In Bezug auf das Fortbestehenkönnen des Gewissens aber, nachdem es bereits entstanden ist, lässt sich eine Unabhängigkeit von der äussern Vergeltung annehmen. Wenn es z. B. eines schönen Tages aus Rücksicht auf Lombroso und Nietzsche[2]) keine staatliche Strafe mehr gäbe, so würde das Gewissensphänomen vielleicht mit weniger Energie, so doch allenfalls auftreten. Aehnliches lässt sich auch in Bezug auf den Einfluss des Ge-

[1]) Das Medium der Uebertragung staatlich-gesellschaftlicher Werturteile auf das Individuum findet Paul Rée, a. a. O., § 27, in der Wertschätzung der Dinge und Zustände durch die Sprache, in der Verknüpfung gefühlsmässiger Bewertung der Dinge mit dem sprachlichen Ausdruck. Gegen die Abhängigkeitserklärung des Gewissens auch auf den höchsten Stufen der Kultur von den äussern Mächten des Staates und der Gesellschaft spricht die Thatsache nicht, dass das Gewissen manchmal mit dem Urteile des Staates und der Gesellschaft kollidiert, denn erstens bezieht sich ein solcher Konflikt des Individualgewissens mit den Gesammtgewissen zumeist auf einen Einzelfall, auf die Anwendung der Regel oder vielleicht auch auf die Regel selbst, aber nicht auf das allgemeine Prinzip, zweitens sind Staat und Gesellschaft so fliessende Einheiten, dass auch, wenn das Gewissen mit ihnen in Widerspruch zu stehen scheint, es noch immer sich in ihrem Fahrwasser bewegt.

[2]) S. Einleitung, § 8.

Digitized by Google

wissens auf die Strafe bestimmen. Nimmt man die Strafe, ohne Rücksicht auf ihre Genesis, so macht sich ein Einfluss des Gewissens in nur sehr geringem Masse geltend, betrachtet man aber das Entstehen der Strafe, ihre Entwicklung zur Axiomität, ihren Axiomatisierungsprozess, so muss dem Gewissensphänomen eine bedeutende Wirkung zuerkannt werden; denn wenn die Strafe kein Echo im Innern fände, keinen Fürsprecher im Gewissen hätte, würde wahrscheinlich der Axiomatisierungsprozess ein viel langsamerer gewesen sein, würden sich die Menschen nur schwer zur absoluten, dogmatischen Fassung der Strafgerechtigkeit bequemt haben. Die sociale Strafe hingegen ist völlig abhängig von der staatlichen und moralischen Strafe, denn die sociale Wertschätzung der menschlichen Handlungen richtet sich nach der Wertschätzung der staatlichen Gesetze und der Gewissensbestimmungen.

§ 18. Das Verhältnis der Freiheits- oder Unfreiheitslehren zu den absoluten Straftheorien und der ihnen parallel laufenden Gewissensentfaltungen.

Die Beziehungen zwischen Gewissen und Strafe sind nun festgestellt, was eine Feststellung der Beziehungen zwischen Willensfreiheit uud Verantwortlichkeit im Sinne der absoluten Verantwortlichkeitstheorien erleichtern kann. Diese Feststellung soll an der Hand der Beantwortung der Frage, wie sich die verschiedenen Theorien der Freiheit oder Unfreiheit zu den geschilderten Straftheorien verhalten, dargelegt werden. Der konsequente Indeterminismus kann, wie bereits ausgeführt ist, keine Strafe konstruieren, da nach demselben kein „Weil" im menschlichen Wollen vorhanden ist. Auch Loben oder Tadeln hat nach demselben keinen Sinn, da man doch etwas Zufälliges nicht anerkennen oder verurteilen kann. Gewissensbisse sind nach demselben auf vergangene Zufälligkeiten gerichtete Gefühle, sind überhaupt unverständlich.[1]) Ganz anders gestaltet sich das Verhältnis in Bezug auf den inkonsequenten Indeterminismus, auf den Indeterminismus par excellence,[2]) was *vielfach unberücksichtigt* wird, indem man den Indeterminismus schlechthin als der Erklärung

[1]) S. I. d. K., § 9.
[2]) S. Kap. 1, § 23.

Digitized by Google

des Gewissensphänomens und der Begründung der Strafe unfähig erachtet.

Diese Ausserachtlassung[1]) des inkonsequenten Indeterminismus erklärt sich leicht, wenn man sich die Schwächen desselben, die völlige Unhaltbarkeit,[2]) in gewissem Sinne die Unwissenschaftlichkeit desselben vergegenwärtigt. Dieser inkonsequente Indeterminismus, der die Freiheit des Menschen auf ein Wahlrecht desselben beschränkt, der seine Wahlfreiheit mit einer notwendigen Gesetzmässigkeit der Erscheinungen in Einklang zu bringen vermag, ist aber der von den meisten Juristen vertretene Standpunkt und bildet die Grundlage aller indeterministischen Schuldbegriffe. Diese Wahllehre hat nun einen bedeutsamen Faktor in der Entwicklung der Strafgerechtigkeit und des Gewissens zur Absolutheit abgegeben. Auch der ihr nahestehende inkonsequente Determinismus findet sich auf derselben Weise, wenn auch nicht mit derselben Leichtigkeit, mit den absoluten Straf-theorien ab. Der transcendentale Indeterminismus hingegen, der im Bereich des Empirischen keinen Raum für Willensfreiheit findet und sie ins Uebersinnliche verlegt, kann nur schwer die von ihm absolut gefasste Strafgerechtigkeit begründen, denn es bleibt doch unverständlich, wie man das empirische Wesen, den Sinnenmensch bestraft für den Missbrauch seiner Freiheit, die er als Gedankenwesen besitzt.[3]) Der mechanistische Determinismus, der den Menschen als Maschine fasst und einer fatalistischen Notwendigkeit unterwirft, kann die Schuldbegriffe im absoluten Sinne fatalistisch noch weniger aufrecht erhalten, denn wenn man auch die Anfänge des Schuldbegriffs unabhängig vom Freiheitsgedanken erklärt, so kann man doch eine Bestrafung für notwendige Handlungen nur hinsichtlich ihres Zweckes, aber nicht hinsichtlich ihres Grundes

[1]) S. Gizycki, a. a. O., Seite 288—293, der gegen den Indeterminismus schlechthin polemisiert, ohne die nötige Unterscheidung zwischen den verschiedenen indeterministischen Lehren vorzunehmen.

[2]) S. Kap. 1, § 8.

[3]) Jodl, Bd. 2, a. a. O., Seite 33, meint, dass diese Schwierigkeit Kant veranlasst hat, zur Annahme der Freiheit als intelligible Wesenheit die Wahlfreiheit zuzufügen. S. ebendas., Seite 263—266, über die transcendentale Freiheit und Verantwortlichkeit Schopenhauers. Die Bestrafung des empirischen Menschen, weil er im esse frei ist, kann nicht als berechtigt gelten.

Digitized by Google

rechtfertigen. Kann doch nach dem Fatalismus, nach der Behauptung, dass der Mensch einer ausserweltlichen oder wenigstens ausser ihm liegenden Macht unterworfen ist, die Strafe nur als Verhängnis, ebenso wie die sie veranlassende That, aber nicht als Folge derselben angesehen werden und je mehr eine deterministische Lehre sich dem Fatalismus nähert, desto weniger ist sie ja im stande, die Strafe zu begründen.

Für den Materialismus nun ist das Verbrechen, wie jede andere Handlung nichts weiter als das notwendige Resultat der bis zu diesem Augenblicke, wo die betreffende Handlung ausgeführt wird, unter Naturgesetzen in das Gehirn aufgenommenen Eindrücke.[1]) Der Materialismus wirft Irresein und Verbrechen zusammen und äussert sich über beide wie folgt:[2]) „Wenn man alle äussern und innern Verhältnisse genau bemisst und abwiegt, wird man finden, dass in der Verübung von Verbrechen kein Zufall herrscht. In welcher Form das Verbrechen auch auftreten mag, durch was immer für einen Komplex gleichzeitig wirkender Bedingungen es veranlasst, durch eine wie lange Kette successiver Ursachen es erzeugt sein mag, es wird als die *unvermeidliche Folge* der Antecedentien erscheinen, so sicher als man die Explosion von Schiesspulver auf seine Ursachen zurückführen kann, ob nun die Reihe der dieselbe veranlassenden Ursachen kurz oder lang ist.“ Der Materialismus in der italienischen Schule vollends führt alle Verbrechen auf physische Abnormalitäten zurück. Der Materialismus in diesen Formen kann die absoluten Straftheorien sicher nicht vertreten; denn nach demselben giebt es eigentlich nicht nur keine metaphysische oder psychologische Freiheit, sondern in gewissem Sinne auch keine physische, da es doch einerlei ist, ob ein Fatum, ob ein Tyrann oder eine tyrannische physisch-psychische Krankheit einen Unglücklichen zu einem Verbrechen veranlasst.

Das Gewissensphänomen, die innere Strafe hingegen, kann auch der mechanische Determinismus erklären,[3]) was man leicht einsieht, wenn man sich nur die Elemente des Gewissens ver-

[1]) Vgl. Cless, a. a. O., Seite 22, 23.

[2]) Maudsley, bei Cless ebendas.

[3]) Kuno Fischer u. v. Kirchmann, wie die andern, s. Einleitg., § 3, sind also im Unrechte, wenn sie auch das Gewissen, gleich der Strafe, als unverständlich nach dem Determinismus bezeichnen.

Digitized by Google

gegenwärtigt. Im Gegensatze zum mechanischen Determinismus findet sich der psychologische mit den absoluten Straftheorien ab. Gewiss, wenn man als das Wesentliche in diesen Theorien einen auf der Annahme der Willensfreiheit beruhenden Schuldbegriff bezeichnet, ist auch der psychologische Determinismus von vornherein als Gegner dieser Theorien gestempelt. Man ist jedoch nicht gezwungen, den Schuldbegriff indeterministisch zu fassen, wie bereits ausgeführt wurde,[1]) wie es auch von Herz[2]) betont wird. Gewiss sind die absoluten Straftheorien und der Determinismus unvereinbar, wenn diese Theorien nach der Berechtigung der Strafe fragen und sie aus der Willkür des Menschen ableiten, wenn sie die Axiomität der Vergeltungsgerechtigkeit aufgeben; geben sie aber dieselbe nicht auf, so lassen sie sich auch nach dem Determinismus aufrecht erhalten. Die Frage, die die absoluten Strafrechtslehrer an den Determinismus richten, lautet wie ich glaube nicht: Wie lässt sich nach einer deterministischen Weltauffassung die *Strafe überhaupt* rechtfertigen — denn die Strafgerechtigkeit bedarf für sie keiner Begründung — die Frage lautet vielmehr: Wenn auch auf eine böse Handlung eine Strafe unbedingt folgen muss, so ist es doch ein Unrecht, dieselbe an einer Person zu vollziehen, die mit der strafbaren Handlung eigentlich nichts zu schaffen hat, der dieselbe *fremd* ist. Anscheinend laufen beide Fassungen der Frage auf dasselbe hinaus, bei näherer, tieferer Betrachtung jedoch ergiebt sich ein wesentlicher Unterschied. Nach der gewöhnlichen Fassung, die direkt die Berechtigung der Strafe von einer Freiheit des Menschen abhängig macht, giebt es nur ein Entweder-oder; entweder Willensfreiheit und ihre Konsequenz, Verantwortlichkeit, oder Determinismus und seine Konsequenz, Straflosigkeit; nach der von mir gegebenen Fassung hingegen, nach der es sich nur um die Berechtigung zur Strafvollstreckung an einer gewissermassen unbeteiligten Person handelt, lässt sich antworten, dass gerade nach dem Determinismus, nach welchem jede Handlung, so auch die verbrecherische, als das Resultat der ganzen Entwicklung eines Menschen, als ein Produkt seines Charakters und der Motive, für welche er empfänglich ist,

[1]) S. id. K., § 15.
[2]) A. a. O., Seite 120.

Digitized by Google

angesehen werden und zugleich als bestimmend für sein ferneres Verhalten betrachtet werden muss, gerade nach dem Determinismus — das Verbrechen als ein *Bestandteil* des Verbrechers an ihm und in ihm gestraft werden kann. Allerdings ist das Verhältnis der bösen Handlung zur Strafe nach dem Determinismus mehr *unpersönlich* zu nehmen; — denn nicht N. N. wird bestraft, weil er das Böse, das er hätte lassen können, gewollt und geübt hat, sondern ein Komplex von Vorstellungen, Gefühlen u. s. w., den man in Ansehung seines metaphysischen Substrates N. N. nennt, wird bestraft, weil ein Teil desselben sittlich störend gewirkt hat; — aber die Vergeltung lässt sich auch unpersönlich fassen, da sie sich nicht auf das metaphysische, sondern auf das empirische Ich bezieht. Hat etwa Vergeltung in diesem Sinne keine Bedeutung? Der Determinismus denkt sich das böse Wollen und Handeln als die Folgen einer Niederlage der edlen Motive im Kampfe gegen die unedlen und die Strafe als Revanche gegen das siegende Unsittliche. Muss man sich nun denn, gleich dem Indeterminismus, den Vorgang als einen Kampf zweier Parteien denken, bei welchem der Herrscher, der Wille, der die Sache der Partei des Guten zu vertreten hat, durch Verrat oder durch neutrales Verhalten dem bösen Prinzip zum Siege verholfen hat, weshalb das Gute in seinem Reiche, die edleren Motive sich gegen ihn erheben — Gewissen — wofür die Verbündeten der Partei des Sittlich-Guten, Staat und Gesellschaft, ihn bestrafen? Lässt sich denn nicht, ohne jede Rücksicht auf den Herrscher, auf den Willen oder das Ich, Gewissen, als Auflehnung der sittlichen Mächte im Menschen gegen die Herrschaft des Unsittlichen und die Strafe als Revanche des Staates und der Gesellschaft für den Sieg des Bösen, der die Idee des Guten oder ihre Herrlichkeit verletzt fassen?

Man wird wohl einwenden, dass man doch immerhin den schuldlosen Herrscher, das Ich, nicht dafür büssen lassen darf, dass in seinem Reiche die Partei des Bösen triumphiert, da er diesem Triumphe gegenüber ohnmächtig war, oder ohne Bild, dass man eine Person nicht strafen darf, weil in ihr die unsittlichen Motive über die sittlichen gesiegt haben. Dieser Einwand ist jedoch nur hinsichtlich des Bildes richtig, aber nicht hinsichtlich des zu verdeutlichenden Willensverhältnisses. Freilich ein Herrscher, der getrennt von den streitenden Parteien seines Reiches

Digitized by Google

zu denken ist, der ein Sonderdasein führt, darf nicht für dieselben zur Verantwortung gezogen werden, der Wille des Menschen aber, das Ich desselben, ist von seinem Inhalt unlösbar, hat bloss für unser Denken und Sprechen eine Sonderexistenz, ist bloss im metaphysischen Sinne selbständig und substantiell, empirisch jedoch fällt Wille und Wollen, das Ich und seine Aeusserungen zusammen, so dass eine Bestrafung des Ich aus Anlass seiner Kundgebungen, sicher berechtigt ist. Kurz, auch der Determinismus kann die absoluten Straftheorien acceptieren, so er die Strafe wirklich absolut im Sinne der Axiomität fasst, so er die Zurechnungs- und Verantwortlichkeitsbegriffe in der oben versuchten Weise als der Zurechnung aller als vernünftiges Wesen, als Mensch vollzogenen Thaten und Unzurechnung aller in Momenten der Untermenschlichkeit, der Vernunft- und Bewusstlosigkeit verübten Missethaten, fasst.

§ 19. Rekapitulation der Untersuchungen über die absoluten Straftheorien und ihre Beziehungen.

Da das Verhältnis der Vergeltungstheorien zum Freiheitsproblem einen wesentlichen Bestandteil dieser Abhandlung bildet, sollen die Resultate der vorliegenden Untersuchung, bevor ich zu den relativen Straftheorien übergehe, kurz zusammengefasst werden.

In Bezug auf die Genugthuungstheorien sind drei Momente hervorzuheben, die man auch als Stadien der Entwicklung des Vergeltungsgedankens fassen kann. 1. Die Rache als Ursprung der Strafe, 2. die sittlich bedeutsame Verstaatlichung der Privatrache, 3. die Idealität und Axiomität der Vergeltungsstrafe auf dem Höhepunkt ihrer Entwicklung.

Die sociale Belohnung und Strafe, wie auch die Belohnung überhaupt, tritt wahrscheinlich erst im zweiten Stadium der Entwicklung infolge der naturgemässen Organisierung der Rache zu Tage. Der äussern Verantwortlichkeit parallel läuft die innere. Auf der ersten Stufe der Entwicklung giebt sie sich als Rache gegen sich selbst oder richtiger als ein aus der Mischung zu spät eintretenden Mitleids des Verbrechers mit seinem Opfer und der Furcht vor Rache entstandenes Dritte; im zweiten Stadium kommt der Einfluss äusserer Autoritäten hinzu, der im dritten Stadium immer mehr eine autonome Gestalt annimmt und dem Menschen als Ideal, als *sein* Ideal, als seine Idee erscheint. Die Verant-

Digitized by Google

wortlichkeitsformen stehen in Rücksicht ihrer Genealogie in Beziehung zu einander, können jedoch — abgesehen von ihrer Entstehung — unabhängig von einander gefasst werden. Diese Formen der Verantwortlichkeit stehen *nicht* im gleichen Verhältnisse zum Freiheitsproblem; das Gewissen ist mit Ausnahme der Willkürlehre nach allen Theorien der Freiheit und Unfreiheit erklärbar, die Strafe hingegen als Vergeltung ist nach dem konsequenten Indeterminismus als auch nach dem mechanischen Determinismus unhaltbar, ist eigentlich auf den inkonsequenten Indeterminismus begründet, lässt sich aber auch mit dem psychologischen Determinismus in Einklang bringen, wenn man den Anfang des Schuldbegriffes, der im Laufe der Entwicklung allerdings mit dem Indeterminismus verwachsen wurde, von demselben loslöst und wenn man die Frage nach dem Recht der Strafe überhaupt nicht aufwirft, sondern die Strafe axiomatisch fasst.

§ 20. Die Erziehungstheorien und ihr Verhältnis zum Freiheitsproblem.

Wie der Indeterminismus die Freiheitstheorie der absoluten Strafauffassungen ist, so ist der Determinismus die Willenstheorie der relativen Straflehren, deren sittlich bedeutsamste die Erziehungstheorie ist. An sich ist, nach dieser Theorie, die Strafe nicht berechtigt, berechtigt ist sie nur in Hinsicht auf ihren Zweck, der sittlichen Besserung des Bestraften.

Die Strafe ist ein Erziehungsmittel oder mit einem andern Ausdrucke, ein Heilmittel[1]) für moralisch Kranke; „das Zuchthaus ist eine strenge Erziehungsanstalt für sittlich verwahrloste Individuen oder ein Krankenhaus[2]) für moralische Irre.“ Diese Auffassung der Strafe setzt eine Determinierbarkeit des Willens voraus, ist nach all denjenigen Theorien, die eine Determinierbarkeit des Willens annehmen, also auch nach dem inkonsequenten Indeterminismus haltbar; zumeist jedoch wird sie durch eine psychologisch deterministische Erkenntnis gefördert, so dass man sagen kann, wie der Indeterminismus in der Vergangenheit den Vergeltungsgedanken reinigte und idealisierte, so ist der

[1]) Vgl. Platos Gesetze, 5. Buch, 7.
[2]) S. Paulsen, in seinem System der Ethik.

Digitized by Google

Determinismus im stande, in der Zukunft Milde und Nachsicht[1]) gegen und Mitleiden mit Verbrecherseelen zu verbreiten und der Besserungsstrafe zum Siege zu verhelfen. Die Besserung des Verbrechers reicht jedoch als Zweck der Strafe nicht aus, um so weniger in der Gegenwart, in der von verschiedenen Seiten die Möglichkeit einer sittlichen Besserung der Verbrecher geleugnet wird. Es gesellen sich daher zu dem Zwecke sittlicher Hebung und Gesundung des moralisch Kranken noch andere Zwecke: Die Unschädlichmachung und Abschreckung desselben.

§ 21. Die Abschreckungs- und Unschädlichkeitsmachungstheorien.

Der Zweck der Strafe ist nach manchen relativen Theorien die Vernichtung des verbrecherischen Individuums, als die Unschädlichmachung der Ursache des Uebels, nach andern die Abschreckung des Verbrechers vom weiteren verderblichen Handeln oder die Abschreckung und Ablenkung anderer von allgemein schädlichen Handlungen durch die Bestrafung des Schuldigen. Diese Theorien, die hier in ihren Einzelheiten nicht verfolgt werden können, werden bekämpft und mit ihnen der Determinismus, der auf dieselben angewiesen ist, weil sie auf dem verrufenen Lehrsatz — der Zweck heiligt die Mittel — gegründet seien, der doch, wie Berner[2]) sagt, sittlich unzulässig ist. Nun ist es wahr, dass diese Theorien, die das Recht zur Strafe, zur Verletzung eines menschlichen Wesens, vom Zwecke desselben ableiten, die Strafe als ein unheiliges Mittel, das zu einem heiligen Zweck angewandt wird, betrachten und ebenso wahr ist es, dass sie zum Teil den Verbrecher als Mittel zu Erziehungszwecken der Gesamtheit gebrauchen wollen. Jedoch der Satz: Der Zweck heiligt die Mittel, ist in einem näher zu bestimmenden Sinne eine Konsequenz[3]) der teleologischen Moral, der nicht ausgewichen werden kann. Wenn nämlich alles sittliche Handeln eine Einheit bildet, die von einem bestimmten Zwecke getragen wird, so ist es selbstverständlich, dass auch diejenigen Hand-

[1]) S. Paulsen, System der Ethik, a. a. O. Seite 423, 424, 425. Hartmann, a. a. O., Seite 439. Simmel, a. a. O., Buch 2, Seite 238, 242.

[2]) Lehrbuch, § 7.

[3]) Vgl. Paulsen, System der Ethik, Bd. 1, Seite 208—213. Ueber diese Frage, ob der Zweck durchs Mittel geheiligt werden kann. S. auch Dostojewsky, Schuld und Sühne, deutsch von W. Henckel, Seite 101 - 103.

Digitized by Google

lungen, die losgerissen von ihrem Zusammenhang, getrennt von ihren Zwecken als unsittlich bezeichnet werden müssten, in Wirklichkeit jedoch ansehnlich ihres Zweckes, ihrer Zugehörigkeit zu einem sittlichen Ganzen als sittlich zu betrachten sind.

Freilich [1]) „nicht ein beliebiger erlaubter Zweck heiligt die Mittel, sondern *der* Zweck, es giebt aber nur einen Zweck, von dem alle Wertbestimmung ausgeht, nämlich das höchste Gut, die Wohlfahrt oder die vollkommene Lebensgestaltung der Menschen.“ Diese Bestimmung des fraglichen Satzes, nach der nur der letzte und höchste Zweck die Kraft sittlicher Sanktion besitzt, der Endzweck, der sich aber in der Praxis mehr unbemerkt geltend macht, nach dieser Fassung des Satzes bei Paulsen, zu der noch der Umstand hinzukommt, dass die genaue Berechnung der wirklichen Folgen einer Handlung mit grossen Schwierigkeiten verbunden ist, macht diesen Satz unbrauchbar und bedenklich.[2]) Man kann sagen, heisst es bei Paulsen,[3]) „der Satz: Die Wohlfahrt der Menschen heiligt als Zweck jede Handlung ohne Ausnahme, ist in thesi ganz unbedenklich, aber er ist in praxi nicht anwendbar.“ Dennoch wird dieser Satz, wie ich glaube, alltäglich angewendet und die Strafe, die seitens des Staates ausgeübt wird, beruht nach vielen Theorien auf demselben und auch die Beurteilung geschichtlicher Persönlichkeiten sind von demselben geleitet. Nehme man einen historischen Fall. Themistokles verrät seine Landsleute an die Perser, damit seinen Landesgenossen kein Ausweg zur Flucht bleibe, so dass sie sich zum Verteidigungskampfe emporraffen müssen. Diese That wird noch heute gerühmt — trotzdem Vaterlandsverrat zu den grössten Verbrechen gehört — weil der Zweck, den er, der einzelne im Auge hatte, nämlich die Rettung seines Volkes, das angewandte unheilige Mittel heiligt. Paulsens Bestimmung und Begrenzung des in Frage stehenden Satzes ist also nicht zureichend, um die Thatsachen, die erfahrungsgemässe Anwendung desselben erklären zu können.

Da nun der Determinismus zumeist auf die relativen Theorien angewiesen ist, werde ich in aller Kürze die Bedingungen, unter denen nach meinem Dafürhalten dieser Satz auch in praxi an-

[1]) Ebendas., Seite 208.
[2]) Ebendas., Seite 210.
[3]) Ebendas

Digitized by Google

wendbar ist, bestimmen. Georg Brandes [1]) äussert sich über die Anwendung unmoralischer Mittel zur Erreichung moralischer Zwecke oder im Sinne einer hedonistischen Morallehre — bezüglich einer Zufügung von Unlust als Mittel zur Herbeiführung einer höhern Lust — folgendermassen. „Damit der Satz gültig sein soll, müssen folgende Bedingungen erfüllt sein: *Der Zweck muss gut sein* — der Zweck darf durch keine andern Mittel zu erreichen sein als durch schmerzbereitende, auch nicht durch ein im geringeren Grade schmerzbereitendes Mittel als das angewandte. — Das Leid, das als Mittel angewandt wird, muss geringer sein als das, welches ohne Anwendung des Mittels entstehen würde."

An diese drei Bedingungen ist die Gültigkeit des fraglichen Satzes gebunden. Diese Bedingungen können im Geiste einer Moralphilosophie, die nicht in der Lust, sondern in der höchsten Entwicklung aller menschlichen Lebenskräfte das Ziel ethischen Strebens sieht, ausgedrückt werden — als die Sicherheit, dass der in Frage kommende Zweck ein bedeutsames Moment des letzten Zweckes ist, der harmonischen Entfaltung aller Seiten des Einzelmenschen wie die des Menschengeschlechtes, dass ferner dieser Zweck nur durch an sich unsittliche Mittel zu erzielen ist, dass endlich die Wirkung des betreffenden Zweckes die störende Wirkung des angewandten Mittels aufwiegt, oder in negativer Fassung, dass ohne Anwendung dieses Mittels eine viel grössere Störung der Harmonie des Einzelnen wie die der Gesamtheit eintreten würde, als diejenige Störung, die die Anwendung dieses Mittels zur Folge hat. Zu diesen Bedingungen muss, wie mir scheint, noch die Uninteressiertheit der Person, die das Mittel anwendet, an dem Mittel selbst, hinzukommen: denn sonst ist eine ungetrübte, unparteiische Untersuchung, ob die Bedingungen vorhanden sind, unwahrscheinlich, da doch die Sophistik des persönlichen Interesses fast immer das Vorhandensein derselben herausklügeln wird. Das Zusammentreffen all dieser Bedingungen in einem gegebenen Falle ist nicht sehr häufig, was den Umstand erklärt, dass dem Lehrsatz: Der Zweck heiligt die Mittel, eine gewisse Unbrauchbarkeit und andererseits Gefährlichkeit zugeschrieben wird. So ganz selten ist jedoch das Zusammentreffen der Bedingungen nicht.

[1]) Menschen u. Werke, Essays, Frankfurt a. M., 1894, Seite 131.

Digitized by Google

Die letzte Instanz über die Anwendbarkeit des Satzes in jedem Einzelfall ist das Gewissen für den Einzelnen, die allgemeine Sitte für die Gesamtheit. — Allgemein gesprochen, kann man also nur sagen: *Der* Zweck, der eine und letzte heiligt die Mittel; bezugnehmend auf die Erfahrung aber, auf die Moral in concreto, die entsprechend den verschiedenartigen Ausprägungen des allgemeinen Menschentypus sich zu einer Vielheit gestaltet, für jedes Volk, für jede Gruppe desselben, zuletzt für jedes Individuum eine besondere Form[1]) annimmt und dem allgemeinen Zweck der vollkommensten Lebensgestaltung der Menschheit ein *besonderes* Gepräge verleiht — bezugnehmend auf die konkrete Moral, kann man behaupten: Jeder für ein Individuum oder für eine Gesamtheit geltende sittliche Zweck ethisiert jedes Mittel, insofern die oben ausgeführten Bedingungen zutreffen. Diese allgemeine Erkenntnis auf einige Beispiele[2]) angewandt, würde sie noch mehr einleuchtend machen.

Zuerst das schon angeführte Beispiel aus der Geschichte, Themistokles, der an dem Verrate seines Vaterlandes kein persönliches Interesse hat, der als Führer seines Volkes die Verhältnisse genau kennt und die *Notwendigkeit* und *Wirksamkeit* seines Mittels erkennt, darf, ja soll sein Vaterland zu dem bestimmten Zwecke verraten. Für ein anderes Individuum des griechischen Lagers, das nicht Führerpflichten hat, das die Lage der Griechen nicht genau beurteilen kann, besteht nicht das Recht zur Anwendung des fraglichen Mittels, denn *je grösser die Pflicht, je bedeutsamer der ethische Zweck des Einzelnen oder einer Gesamtheit ist, desto grösser natürlich das Recht in Bezug auf die Anwendung unmoralischer Mittel;* darum ist oft das dem Staate oder einer Partei Erlaubte, ja Gebotene, dem Einzelnen

[1]) S. Aristoteles, Politik, Bd. 1, Kap. 8, wo untersucht wird, ob Herrschende und Gehorchende, Mann u. Weib. Freie u. Sklaven *moralisch verschieden sind*, was in bejahendem Sinne bestimmt wird. S. auch Paulsen, System d. Ethik, Bd. 1, Seite 18—24.

[2]) Die bekannte Frage Schleiermachers, wie wir die Kindheit eines Individuums seinem reifen Alter durch die strenge Erziehung opfern dürfen, und die allgemeine Frage der Pädagogik, in *wie weit* wir es dürfen, lösen sich nach dem wohlverstandenen Lehrsatze von der Anwendung an sich unmoralischer Mittel zu moralischen Zwecken. Auch die Frage bezüglich der Anwendung der künstlichen Selektion auf socialem Gebiete ist auf diese Weise zu lösen. S. i. d. K., § 10. Anmerkg. 59.

Digitized by Google

verboten. *Also darf auch der Staat strafen als Mittel zu einem sittlich berechtigten und gebotenen Zwecke, wenn und insoweit die angeführten Bedingungen zutreffen, von welchen die Ethisierung unethischer Mittel von ethischen Zwecken abhängt, d. h. wenn der ethische Strafzweck erreicht und nur dadurch erreicht wird, darf die Strafe von uninteressierten Personen vollzogen werden.*

Was ergiebt sich aus dieser Begrenzung des Rechts zur Zweckstrafe für die Stellung des Freiheitsproblems zur Strafgesetzgebung? Es ergiebt sich, dass derjenige Teil der mechanistischen Deterministen, der das Verbrechen auf anthropologische Beschaffenheiten zurückführt, als ein Produkt einer in den meisten Fällen unheilbaren Krankheit ansieht, kein Recht hat, den Verbrecher ins Zuchthaus zu schicken; denn der hypothetische Erfolg der Bestrafung eines Verbrechers auf moralisch bloss angekränkelte Naturen vermag nicht die harte Bestrafung der unglücklichen moralisch Kranken zu rechtfertigen, da doch die zweite der Bedingungen, unter denen allein die Anwendung des Satzes: der Zweck heiligt die Mittel, gestattet ist, nicht in Erfüllung geht. Dieser Gesichtspunkt, unter dem allein ethisch die Strafberechtigung betrachtet werden darf, liefert auch einen *Massstab* der Strafe, einen Gewinn, der nicht gering anzuschlagen ist, da als Haupteinwurf gegen die relativen Theorien die Behauptung auftritt, dass nach denselben jedes Prinzip der Strafbemessung fehle.[1]) Diese Behauptung ist nun falsch, da die Ethik einen Massstab der Bestrafung liefert, da sich aus den Bedingungen, unter denen allein die Abschreckungstrafe berechtigt ist, ein Prinzip des Strafmasses ergiebt. Gestraft darf nämlich nur *insoweit* werden 1. insoweit die Zwecke der Strafe es erheischen, 2. insoweit diese Zwecke nicht anders und nicht mit weniger Schmerzbereitung erlangt werden können, 3. insoweit die guten Wirkungen der Zwecke die bösen der Mittel aufzuwiegen im stande sind, 3. insoweit endlich sich keine persönlichen Interessen an der Unlustzufügung an sich geltend machen. Wenn nun Rümmelin[2]) meint, dass nach den deterministischen Straftheorien, dass nach der Abschreckungstheorie die *grausamsten* Strafen angewendet

[1]) Rümmelin, a. a. O., Seite 48.
[2]) Ebendas.

Digitized by Google

werden müssen, so lässt er die Stellungnahme der Ethik zur Strafe ausser Acht; denn grausame Strafen dürfen nicht angewandt werden, weil und insoweit sie im Widerspruch stehen mit den Voraussetzungen der sittlichen Berechtigung der Strafe.[1]) Auch andere Einwände ähnlicher Art gegen die Zwecktheorien, die sich indirekt gegen den Determinismus richten, sind durch die gemachten Ausführungen widerlegt, so z. B. die absurde Behauptung, dass man nach den Abschreckungstheorien auch völlig schuldlose Individuen zum Zwecke der Furchteinflössung gebrauchen dürfe. Aus demselben Gesichtspunkte lässt sich auch ein Zurechnungsbegriff konstruieren, worauf ich hier nicht näher eingehe.

§ 22. Zusammenfassende Antwort auf die Frage nach den thatsächlichen Beziehungen zwischen Willensfreiheit und Verantwortlichkeit.[2])

Nach den ausführlichen Auseinandersetzungen lässt sich das Verhältnis der Verantwortlichkeit zur Willensfreiheit kurz bestimmen. Wie bezüglich des Verhältnisses zwischen Gewissen und Strafe eine Trennung des Entstehens vom Bestehen dieser Begriffe sich als notwendig erwiesen hat, so auch in Bezug auf den Zusammenhang von Willensfreiheit und Verantwortlichkeit. Fragt man, ob die menschliche Verantwortlichkeit mit dem Wegfalle des Begriffes der Willensfreiheit zugleich wegfällt, so lässt sich mit einem entschiedenen Nein antworten, insoweit es sich um den psychologischen Determinismus handelt, weniger sicher in Bezug auf den mechanischen Determinismus. Denn die absoluten Straftheorien sind zwar auf Grund des inkonsequenten Indeterminismus entstanden und werden hauptsächlich von demselben getragen, können aber auch, so sie die Strafgerechtigkeit thatsächlich-absolut und axiomatisch fassen, mit dem Determinismus in Einklang gebracht werden und

[1]) Dühring, Cursus d. Philos., Seite 203, führt aus, dass die Anwendung grausamer Abschreckungsmittel neben der sogenannten Achtung, die die Strafe erzielen soll, eine moralische Verachtung erzeugen würde.

[2]) Dieser Paragraph bezweckt nicht ein Resumé aller gewonnenen Erkenntnisse in Bezug auf Willensfreiheit und Verantwortlichkeit zu geben, sondern bloss mit Bestimmtheit die erste Frage dieser Abhandlung kurz zu beantworten.

Digitized by Google

die relativen Straftheorien sind nach allen Lehren der Freiheit oder Unfreiheit des Willens haltbar mit Ausnahme des konsequenten Indeterminismus, nach welchem keine Straftheorie gelten kann. Fragt man, ob die innere Verantwortlichkeit, das Gewissensphänomen die Realität der Willensfreiheit bezeugt, so lässt sich diese Frage mit Gewissheit verneinen; denn auch der mechanische Determinismus ist in der Lage, das Gewissensgebilde zu erklären. Anders gestaltet sich die Antwort, wenn man den Zusammenhang von Willensfreiheit und Verantwortlichkeit *in Bezug auf ihre Genesis* untersucht. In Bezug auf das Entstehen, auf die Entwicklung des Gewissens und der Strafe zu den Formen, in denen sie gegenwärtig bestehen, ist der Glaube an die Freiheit des menschlichen Willens von grosser Tragweite; denn die Strafe würde nicht, würde allenfalls viel langsamer den Prozess der Idealisierung und Axiomatisierung, das Gewissen würde nicht, würde jedenfalls viel langsamer den Prozess der Subjektivierung und Axiomatisierung durchgemacht haben, wenn die Menschheit nicht an die Freiheit des Wollens geglaubt hätte. Das Entstehen des Glaubens an die Freiheit des menschlichen Willens erklärt jedoch der psychologische Determinismus am allerleichtesten.

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

Gründe des Entstehens der irrtümlichen Betrachtung der Willensfreiheit als Voraussetzung der Verantwortlichkeit.

§ 1. Allgemeines.

Nach Erledigung der ersten Frage in dem Sinne, dass zwar in genetischer Beziehung ein enger und inniger Zusammenhang zwischen Willensfreiheit und Verantwortlichkeit zuzugestehen ist, dass jedoch die Abhängigkeitserklärung der Verantwortlichkeit vom Begriffe der Willensfreiheit auch auf der gegenwärtigen Höhe ihrer Entwicklung bestritten wird, macht die Frage akut, wie es nun zu erklären ist, dass dessenungeachtet seitens so vieler Denker und allgemein seitens des sogenannten gesunden Menschenverstandes die Willensfreiheit als Grundvoraussetzung der Verantwortlichkeit angesehen wird. Die gewonnene Erkenntnis von dem Zusammenhange der Willensfreiheit und Verantwortlichkeit auf den niedern Stufen der Entwicklung, trägt viel zur Lösung dieser Frage bei, denn nicht jeder — besonders der sogenannte gesunde Menschenverstand nicht — macht einen Unterschied zwischen dem Entstehenkönnen und dem Fortbestehenkönnen der Verantwortlichkeit ohne Annahme der Willensfreiheit. Ebenso lässt sich die gewonnene Einsicht in die Natur des Gewissens zur Lösung unserer Frage verwerten, da nämlich das Gewissen den herrschenden absoluten Straftheorien huldigt und sich nach rückwärts kehrt, d. h. die bereits begangenen Handlungen beurteilt, ohne scheinbar auf die

Digitized by Google

Zukunft Rücksicht zu nehmen, entsteht der Irrtum, dass das Gewissen gleich den absoluten Straftheorien einen indeterministischen Schuldbegriff konstruiert und nicht nur ein Andersgesollthaben, sondern auch ein Andersgekonnthaben ausdrückt.

Jedoch meine ich, dass sich *mehrere* Gründe für die Erklärung der in Frage stehenden Thatsache, wie fast immer bei derartigen Thatsachen, bei, wenn man so sagen darf, unsterblichen Irrtümern der Menschheit anführen lassen. Die Gründe sind vornehmlich folgende: 1. Die Verwechslung der Freiheit des Wollens mit der des Thuns oder mit ihrer idealen Form, mit der Idee der Freiheit. 2. Die Verwechslung der deterministischen Unfreiheit mit der fatalistischen. 3. Die Uebertragung des Abhängigkeitsverhältnisses der absoluten Straftheorien zu der Freiheitslehre auf alle übrigen Theorien der Strafe.

§ 2. Die Freiheit des Thuns und die Idee der Freiheit.

Der Unterschied der physischen Freiheit von der metaphysischen, der Freiheit des Thuns von der des Wollens, der Freiheit der äussern Welt gegenüber von der Freiheit im Sinne der Kausallosigkeit ist klar gefasst worden;[1]) das unbedingt notwendige Vorhandensein der physischen Freiheit bei jeder zu bestrafenden Handlung ist bestimmt worden;[2]) die Leichtigkeit der Verwechslung beider Freiheitsformen ist ebenfalls festgestellt worden,[3]) so dass ein näheres Eingehen auf den ersten Grund des Entstehens der irrtümlichen Setzung der Willensfreiheit als Grundbedingung der Verantwortlichkeit überflüssig erscheint; dessenungeachtet will ich noch das Medium, das Vermittelnde zwischen der Freiheit des Wollens und der des Thuns angeben, das bei der Uebertragung des Abhängigkeitsverhältnisses der Verantwortlichkeit zum Begriffe der physischen Freiheit auf den der metaphysischen eine Rolle spielt, — ich meine die Idee der Freiheit.

Die Idee der Freiheit[4]) ist ganz gesondert von dem Problem der Willensfreiheit als eine nicht zu bezweifelnde Thatsache

[1]) S. 1. Kap., § 3.
[2]) S. 2. Kap.
[3]) S. Kap. 1.
[4]) Dieser Idee legt Theoder Waitz in seiner Pädagogik, a. a. O., Seite 69 f. und an andern Stellen ein grosses Gewicht bei.

Digitized by Google

des ethischen Bewusstseins zu nehmen. Diese Idee kann so gefasst werden, wie Pfenninger[1]) die Idee des Rechts fasst. Sie ist ein Streben nach ethischer Entwicklung, ihr Kern liegt in der Beziehung, in der Richtung. Es ist nicht ein Sein der Freiheit, sondern ein Streben nach Freiheit, „sie ist etwas, das nie war, nicht ist und nicht sein wird." Diese Idee ist einfach eine Verdichtung all der Bewusstseine physischer Freiheit, all des menschlichen Strebens nach Unabhängigkeit den äussern Dingen gegenüber. Mit andern Worten, die Idee der Freiheit ist der Ausdruck der Entwicklungsfähigkeit des Menschen zu immer grösserer Freiheit den äussern Erscheinungen gegenüber. Diese Idee der Freiheit ist nichts anderes als eine Idealisierung der physischen Freiheit, der thatsächlichen Voraussetzung der Strafberechtigung und wird nun ihres idealistischen, absoluten Zuges wegen mit der absoluten Freiheit des Wollens leicht verwechselt, was die Betrachtung der Willensfreiheit als unentbehrliche Grundlage der Verantwortlichkeitsbegriffe bewirkt.

§ 3. Determinismus und Fatalismus.

Wie die Verwechslung der metaphysischen Freiheit mit der physischen zu gunsten des indirekten Beweises für die Willensfreiheit wirkt, so auch die Verwechslung der deterministischen Unfreiheit mit der fatalistischen. In Wirklichkeit aber lassen sich Determinismus und Fatalismus von einander scharf unterscheiden.[2]) Nach dem Fatalismus ist der Wille des Menschen an den Willen äusserer Mächte ganz[3]) oder zum grossen Teil[4]) gebunden; nach dem Determinismus hingegen ist der Wille im wesentlichen an und durch sich selbst gebunden. Nach dem Fatalismus giebt es keine Entwicklung in den Willensverhältnissen, keinen oder bloss einen sehr

[1]) A. a. O., Seite 105—125.

[2]) Man hört oft die Redewendung, dass der Determinismus ein Fatalismus der Gebildeten und der Fatalismus ein unwissenschaftlicher Determinismus sei. Diese Bezeichnung des Verhältnisses zwischen Fatalismus und Determinismus hat einen solchen Wert, vielmehr — einen noch geringern, als wenn man etwa unsinnigerweise die Religion als den Aberglauben der Gebildeten oder — allerdings mit einem gewissen Recht — den Aberglauben als die Religion der Ungebildeten nennen würde.

[3]) Nach dem konsequenten Fatalismus.

[4]) Nach dem inkonsequenten Fatalismus. S. Kap. 1, § 2.

Digitized by Google

äusserlichen Zusammenhang zwischen den einzelnen Willenshandlungen; nach dem Determinismus hingegen unterliegt alles der Entwicklung und es bestehen innerliche Beziehungen zwischen den einzelnen Willensakten. Kurz, nach dem Fatalismus sind alle innern Erscheinungen unter dem Gesichtspunkte des starren Seins zu fassen und das für uns Zukünftige ist im Grunde etwas mehr oder weniger Vergangenes; nach dem Determinismus aber ist zwar das Zukünftige ein Erzeugnis des Vergangenen, jedoch eben etwas Zukünftiges und alle innern Phänomene sind unter dem Gesichtspunkte des fliessenden Werdens zu fassen.[1]) Fatalismus und Determinismus haben aber andererseits auch Gemeinsames. Das beiden Gemeinsame ist die Anerkennung der im Leben des Menschen waltenden Notwendigkeit, ist auch — ihre Genesis betrachtend — das Emporsteigen aus dem Triebe zur Bindung.[2]) Diese ihre Gemeinsamkeit führt zu ihrer Verwechslung und Identifizierung. Dazu kommt noch, dass manche deterministischen Lehren einen fatalistischen Anstrich haben,[3]) dass der mechanische Determinismus ein Mittelglied zwischen Determinismus und Fatalismus bildet; denn die mechanische Kausalität gewährt den äussern Einflüssen einen so grossen Spielraum, entfernt die Ursachen unseres Wollens so weit aus unserm Innern, legt so viel Gewicht auf das Milieu, dass der Mensch, der der Aussenwelt gegenüber ohnmächtig dasteht, sich ebenso wie nach dem Fatalismus als leidendes Objekt des äussern Zwanges fühlt und sie daher mit Fatalismus verwechselt. Zur Identifizierung des Determinismus mit dem Fatalismus seitens vieler Denker trägt auch der Umstand bei, dass der Determinismus historisch aus dem Fatalismus, der philosophische Determinismus aus dem theologischen hervorgegangen ist, dass ein

[1]) Ueber Fatalismus und Determinismus. S. Hartmann, a. a. O., S. 737 u. Gizycki, Seite 313—318 u. a. m.

[2]) S. Kap. 1, § 23.

[3]) Vgl. Herbarts Briefe a. a. O., Seite 177, 178, wo ausgeführt wird in Bezug auf in den Fatalismus übergehenden Lehren, „dass, wenn einer etwas will, dieses Wollen eigentlich nicht *sein* Wollen, sondern etwas Fremdes, was durch ihn wie durch einen Kanal hindurchgegossen werde, dass er selbst also nicht der Wollende sei, er es also nicht zu verantworten habe, er deshalb nicht zu loben und zu tadeln sei, sondern die eigentliche Wirksamkeit ausser ihm liege und vielleicht aus den entferntesten Enden des Universums her in ihm zusammenfliesse".

Digitized by Google

Teil der ersten Hauptvertreter des Determinismus unter dem Einflusse theologischer fatalistisch-deterministischer Lehren stand. So wurde Spinoza von Chasdai Crescas[1]) in der Freiheitsfrage beeinflusst,[2]) der aus theologischen Motiven, allerdings mit philosophischem Ernst, das Freiheitsproblem deterministisch löste,[3]) so fällt für Leibniz in der Theodicee das theologische Problem der Willensfreiheit mit dem philosophischen zusammen.

§ 4. Grund der Uebertragung des Abhängigkeitsverhältnisses der absoluten Straftheorien auf die Straftheorien überhaupt.

Die Untersuchung der Beziehungen zwischen Straftheorien und Freiheitslehren hat ergeben,[4]) dass nur die absoluten Straftheorien von indeterministischem Grund und Boden getragen werden.[5]) Wie erklärt sich es nun, dass die Abhängigkeit der absoluten Straflehren verallgemeinert und auf die Straftheorien schlechthin ausgedehnt wird? Es rührt einfach daher, dass die absoluten Straftheorien die *herrschenden* sind — *die* Straftheorien. Weshalb? Dies mag hier in aller Kürze angedeutet werden. 1. Das, was ich zur Erklärung des axiomatischen Charakters der Vergeltung anführte,[6]) erklärt es auch, dass die Strafe gerne ***absolut*** und darum im Sinne der absoluten Straftheorien gefasst wird. 2. Das Bedürfnis des sittlich entwickelten Menschen ***absolute*** Gerechtigkeitsakte zu vollziehen, sozusagen sittliche *Selbst*zwecke zu erzeugen, trägt viel zur Anerkennung der absoluten Straftheorien bei, nach welchen die Strafe ein Gerechtigkeitsakt ***an sich*** ist. 3. Die minder sittlichen Elemente der Vergeltungsstrafe, die von dem Ursprunge derselben, der Rache, herrühren und sich mit den ethischen Elementen vermengen, wirken nicht wenig und bei nicht Wenigen

[1]) Chasdai Crescas lebte in der zweiten Hälfte des 14. und Anfang des 15. Jahrhunderts.

[2]) S. M. Joel, Zur Genesis der Lehre Spinozas, Breslau 1871, S. 51 f., ferner von demselben, Don Chasdai Crescas, Religionsphilosophische Lehren, Breslau 1866, Seite 46—53.

[3]) S. Ludwig Stein, Die Willensfreiheit bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters, Seite 46.

[4]) S. Kap. 2, §§ 20, 21.

[5]) S. Kap. 2, §§ 18, 19.

[6]) S. Kap. 2.

Digitized by Google

zu gunsten der Vergeltungstheorien; denn gerade die Mischung des *rein* Sittlichen mit Egoistischem übt eine Anziehungskraft aus, gewinnt Anhänger in juristischen Kreisen, da das Recht, das praktisch von grösserer Tragweite ist als die Moral, theoretisch angesehen, im Lichte absoluter Sittlichkeit betrachtet, überhaupt eine Mischung von Ethischem und Egoistischem darstellt. Diese Gründe erklären die Vorherrschaft der absoluten Theorien, erklären nun mittelbar die Uebertragung der Beziehungen dieser Theorien aufs Strafrecht überhaupt.

Zusammenfassend lässt sich das Fortwirken des indirekten Beweises für die Willensfreiheit, trotz aller Widerlegungen desselben, aus den irrtümlichen Auffassungen des Freiheits- und Unfreiheitsbegriffes und aus der Verallgemeinerung der Abhängigkeitsverhältnisse einzelner vorherrschender Straftheorien erklären.

Digitized by Google

Digitized by Google

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band III.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Zur Charakteristik
der
Methode und Hauptrichtungen
der
Philosophie der Geschichte.

Von
Dr. Ch. Rappoport.

Bern.
Verlag von A. Siebert.
1896.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

		Seite
I.	Die Möglichkeit der Philosophie der Geschichte, ihre Bedeutung und Methode	1—31
II.	Der specifische Charakter der geschichtlichen Gesetzmässigkeit	31—48
III.	Die Bedeutung des Individuums in der Geschichte	49—59
IV.	Die Hauptepochen der Entwicklung der Philosophie der Geschichte	60—79
V.	Die drei Hauptrichtungen der wissenschaftlichen Philosophie der Geschichte	80—106

Digitized by Google

Digitized by Google

1. Die Möglichkeit der Philosophie der Geschichte, ihre Bedeutung und Methode.

Die Reihenfolge, in welcher die zu lösenden wissenschaftlichen Probleme sich dem untersuchenden Geiste aufdrängen, ist eine der lehrreichsten und beachtenswertesten Erscheinungen der Entwickelungsgeschichte des menschlichen Geistes. Die genauere Betrachtung dieser Reihenfolge bietet uns sehr viel Ueberraschendes dar, oft, wenn man die Sache oberflächlich betrachtet, sogar Unnatürliches. So dürfte uns die Thatsache befremdend gegenübertreten, dass das systematische philosophische Denken sich zuerst mit der Aussenwelt beschäftigte, erst später mit unserem eigenen Geiste, am spätesten aber mit unseren eigenen Schicksalen, mit unserem Wohl und Weh auf Erden. Das wichtigste für uns und unmittelbar nächste wird also zu allerletzt Objekt der wissenschaftlichen Untersuchung. Die ersten philosophischen Systeme der Griechen hatten einen kosmologischen Charakter. Der Urgrund der Aussenwelt war ihre Losung. Schon nachdem verschiedene in sich abgeschlossene philosophische Systeme ihre glänzenden Vertreter in Griechenland gefunden hatten, entstand, durch die Sophisten des 5. Jahrhunderts angebahnt, eine neue Epoche, in welcher der Mensch selbst, sein Denken, Thun und Lassen zum Objekt der philosophischen Untersuchung gemacht wurde. *Sokrates* beklagte sich, dass man über den physischen Fragen, wie er die kosmologisch-philosophischen Betrachtungen seiner Vorgänger und Zeitgenossen nannte, die für uns viel wichtigeren Fragen vernachlässigt: „*τί ἐστιν ἀγαθόν, τί ἐστι καλόν* — was das Gute, das sittlich Schöne sei?“ Im 14. Jahrhundert

Digitized by Google

machte *Petrarca* sich selbst bittere Vorwürfe über seine künstlerische Freude an einer der herrlichsten Erscheinungen der Natur, indem er die folgenden, von ihm übrigens missverstandenen Worte[1]) des *Augustinus* citiert:

Et eunt homines admirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et oceani ambitum et gyros siderum, et relinquant se ipsos.

(Sancti Aug. confessionum libri tredecim. Lib. X, 15. Herausg. von *Karl v. Raumer.)*

(„Die Menschen gehen zu bewundern der Berge Höhen und des Meeres gewaltige Fluten und den weiten Lauf der Ströme und den Umkreis des Oceans, und die Bahnen der Gestirne und sie vergessen sich selber.“) Derselbe Vorwurf, wie der des Sokrates, wird am Ende des 19. Jahrhunderts unserer gesamten Wissenschaft von einem bedeutenden Schriftsteller gemacht — von *Tolstoj.*

Es war demnach in der Natur des Entwickelungsganges unseres Denkens überhaupt begründet, dass die Philosophie der Geschichte, die sich mit den für uns wichtigsten Fragen über die Lebens- und Entwickelungsbedingungen der Menschheit beschäftigt, zu allerletzt den Versuch machte, sich zu einer selbständigen Wissenschaft zu gestalten. Dieser Entwickelungsgang ist natürlich kein zufälliger, da der Zufall, wie Spinoza schon lehrte, als ein Asylum ignorantiæ betrachtet werden muss. Dieser Entwickelungsgang wird wie durch die Beschaffenheit der wissenschaftlichen Probleme selbst, so auch durch die verschiedenen zeitlichen Verhältnisse mitbedingt. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, diese Ursachen und ihre Wirkungsweise hier näher auszuführen.

In Bezug auf die Philosophie der Geschichte wird uns noch die Gelegenheit geboten werden, auf diese Ursachen zurückzukommen. Zunächst aber tritt uns die folgende Frage entgegen: *Ist eine Philosophie der Geschichte überhaupt möglich?* Diese

---

[1]) Den rechten Sinn der Worte Augustins enthält die unmittelbar nach dem hier Angeführten folgende Stelle, die lautet: nec mirantur, quod haec omnia cum dicerem, non eo videbam oculis . . . nec ipsa *sunt apud me,* sed *imagines* eorum . . . Man könnte glauben, hier einen Kantianer, der sich ins IV. Jahrhundert nach Christus verirrt hat, sprechen zu hören.

Digitized by Google

Frage kann gegenwärtig nicht nur überflüssig, sondern auch seltsam erscheinen. Eine Philosophie der Geschichte *ist* möglich, da eine solche vorhanden ist. Ihre Existenz *scheint* der beste Beweis ihrer Möglichkeit zu sein. So scheint das Unnütze der von uns gestellten Frage auf der Hand zu liegen. Dürfen wir es nicht als seltsam betrachten, die Möglichkeit eines Wissenszweiges zu bezweifeln, auf dessen Gebiet solche anerkannt grosse Geister, wie *Vico, Bossuet, Condorcet, Herder, Hegel, Comte, Buckle* und *Marx* gearbeitet haben? Kann die Möglichkeit einer Philosophie der Geschichte, die gegenwärtig eine umfangreiche Litteratur in allen europäischen Kultursprachen besitzt — eine Litteratur, geschaffen durch die Leistungen einer ganzen Reihe von gelehrten Fachmännern, zu denen die glänzenden Repräsentanten des historischen Wissens, wie die eines *Macchiavelli, Michelet, Guizot, Laurent* und andere zählen — bestritten werden? Ihnen schliessen sich unter anderen der französische Philosoph *Cousin,* der Physiologe *Du Bois-Reymond,* der Mathematiker *Cournot,* der Kulturhistoriker *J. Lippert* an, die einzelne Fragen historisch-philosophischer Natur bearbeitet haben. Die blosse Aufzählung derjenigen, die sich mit der Philosophie der Geschichte befasst haben, zeigt, dass dieselbe das Lieblingsobject war für Männer aus verschiedenen Zeiten, von verschiedenen Charakteren, von verschiedener Denkungsart und Beschäftigung. Wie verschieden ihrem Charakter nach sind nicht der heilige *Augustinus, Macchiavelli* und *Kant!* Und doch fanden sie ungeachtet ihrer vielseitigen Bestrebungen alle noch Zeit und Lust, mit dem sogenannten Wesen der Geschichte, mit dem Schicksale der Menschheit im grossen und ganzen und den sie leitenden Gesetzen sich zu beschäftigen. Auch gegenwärtig giebt es keinen Mangel an historisch-philosophischen Theorien, die die ganze Vergangenheit der Menschheit zu umfassen, das Wesen der Geschichte zu entdecken und den Verlauf derselben für die nächste Zukunft vorauszusehen bestrebt sind. Als Beispiel weisen wir auf die materialistische Geschichtsauffassung von *Marx* und *Engels* hin, die zu ignorieren in unserer Zeit kaum möglich ist, wenn man auch mit dieser Geschichtsauffassung nicht einverstanden ist.

Der Philosophie der Geschichte die Existenzberechtigung bestreiten zu wollen, scheint auch aus dem Grunde unge-

Digitized by Google

recht zu sein, da sie ja schon verschiedene Entwickelungsphasen durchgemacht hat. Die Philosophie der Geschichte hat schon ihre eigene Geschichte. Der Engländer *Flint* (1873, 1893), der Franzose *Rougemont* (1874) und der Deutsche *Rocholl* (1878), besonders die zwei Erstgenannten, haben umfangreiche Werke geliefert, die einen geschichtlichen Ueberblick der geschichtsphilosophischen Ideen und ihrer Litteratur enthalten. Es wurde sogar von verschiedenen Seiten der Versuch gemacht, Gesetze der Entwickelung geschichts-philosophischer Ideen und Theorien aufzustellen. So z. B. der Italiener Marselli in seinem Werke „Scienza della storia". Es giebt kaum einen bedeutenden Denker oder Schriftsteller der Neuzeit, der keiner mehr oder weniger bestimmten Geschichtsauffassuug gehuldigt hätte, wenn er auch keine selbständige hatte.

Ungeachtet einer solchen Menge von Zeugnissen, die für die Möglichkeit, ja sogar Wirklichkeit einer Philosophie der Geschichte sprechen, scheint uns nichtdestoweniger die Frage über diese Möglichkeit berechtigt zu sein, und dies aus folgenden Gründen:

1. Weder ist die Methode, noch ist der Umfang der Philosophie der Geschichte festgestellt worden. Sie bilden vielmehr den Gegenstand vielfacher und wesentlicher Meinungsverschiedenheiten.

2. Die von den Geschichtsphilosophen aufgestellten Grundsätze bieten ein so buntes und chaotisches Gemisch von Begriffen und Ideen, die mit einander um ihr Existenzrecht ringen, dass der Zweifel an der Möglichkeit genauer und unbestreitbarer Anschauungen in der Philosophie der Geschichte, oder mit andern Worten an der Möglichkeit einer Philosophie der Geschichte entstehen muss. Die Geschichtsphilosophen selbst und viele unparteiische Kritiker sprechen sich in diesem Sinne aus. *Paulsen* z. B. vergleicht die Litteratur über die Philosophie der Geschichte mit zahlreichen angefangenen aber nicht vollendeten, an den Nagel gehängten Unternehmungen. Diese Meinung wird auch von *Bouillier* geteilt (Rev. Phil. S. 33, XXI, 1886): „Pour ma part, j'ai beau chercher dans les systèmes compris sous le nom de Philosophie de l'histoire, je n'y trouve rien qui soit clair, plausible ou susceptible de démonstration."

Digitized by Google

So auch *Helmholtz:* „Die historischen und philosophischen Wissenschaften bringen es der Regel nach nicht bis zur Formulierung streng gültiger Gesetze mit Ausnahme der Grammatik."

„Die bisherige sogenannte Philosophie der Geschichte, sagt *Dœrgens,* war und ist eine Reihe von verfehlten Versuchen gewesen. Was hierauf erkannt worden ist, das muss von neuem versucht werden."

3. Es giebt Denker, die auf Grund der spezifischen Eigenschaften der Geschichte die Unmöglichkeit der Philosophie der Geschichte, dieses eigentlich neuesten Zweiges des Wissens, zu beweisen glauben. Wir sagen „des neuesten", denn wollte man unter der Philosophie der Geschichte nicht ein systematisches Ganzes, sondern einzelne philosophische Betrachtungen verstehen, zu welchen die Geschichte Anlass gegeben hat, so sind dieselben so alt, wie die Geschichte selbst, und ihre Möglichkeit, wie auch ihre volle Berechtigung wird von Niemandem bezweifelt. Jene Denker aber behaupten, der Charakter der Geschichte gestatte ihr nicht, eine eigene Philosophie zu haben.

Unter denjenigen, welche die Möglichkeit einer Philosophie der Geschichte aus *diesem* Grunde bestreiten, nehmen die Hauptstelle *Schelling, Schopenhauer* und *Dilthey* ein. Bevor wir zur Darstellung und Kritik der Ansichten *Schellings* und *Schopenhauers* übergehen, wollen wir die zwei ersten Einwände gegen die Möglichkeit einer Philosophie der Geschichte prüfen.

Der Mangel an einer festgestellten Methode der Philosophie der Geschichte und der gegenwärtige chaotische Zustand dieser Wissenschaft können nicht als ***prinzipielle*** und entscheidende Gründe gegen die Philosophie der Geschichte als Wissenschaft angeführt werden. Denn kaum giebt es und gab es je eine Wissenschaft, die nicht gewisse Schwankungen oder einen chaotischen Zustand durchgemacht hätte. Um so mehr ist ein solcher Zustand bei einem komplizierten System des Wissens, wie das der Philosophie der Geschichte ist, begreiflich. Denn ihrer Kompliziertheit nach übertrifft sie auch diejenige Wissenschaft, welche August Comte als die komplizierteste betrachtete, die Soziologie, da die Philosophie der Geschichte, die ***die allgemeinen Prinzipien und Bedingungen, bezw. Gesetze der geschichtlichen Entwickelung zu ihrem Untersuchungsobjekt hat,*** sich der von der Sociologie *schon* gewonnenen Thatsachen und Begriffe be-

Digitized by Google

dient, und als vollständiges System erst *nach* der Sociologie auftreten kann. Ausserdem sind auch *geschichtliche* Ursachen eines solchen chaotischen Zustandes der Wissenschaft vorhanden.

Die Philosophie der Geschichte berührt unmittelbar die dem Menschen lieb gewordenen Ansichten und seine wichtigsten Interessen, indem sie die Stelle derselben in der Geschichte zu bestimmen, und über ihren vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Zustand ein Urteil zu fällen sucht. Da diese Ansichten und Interessen nicht nur verschiedener, sondern am häufigsten geradezu entgegengesetzter Natur sind, so wird das Gebiet der Philosophie der Geschichte zum Schauplatz der heftigsten Kämpfe der Parteien und der verschiedenen Welt- und Lebensanschauungen. Jede Partei will die Zukunft für *sich* haben und benutzt die Geschichte als Kampfmittel. Da aber mit der Zeit *das objektive* Forschen in vielen Richtungen je weiter desto mehr Terrain gewinnt, so ist kein Grund vorhanden, die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Versöhnung auch auf diesem Gebiete zu bestreiten, zumal die pessimistische Hypothese der Ewigkeit des Kampfes der menschlichen Interessen und Grundanschauungen durch das weit verbreitete, in der Geschichte herrschende Entwickelungsprinzip stark erschüttert worden ist.

Gehen wir also zu denjenigen Gegnern der Philosophie der Geschichte als Wissenschaft über, die ihre Ansicht durch den Charakter des Geschichtlichen selbst begründet zu haben meinen.

Schelling wirft geradezu die Frage auf: „Ist eine Philosophie der Geschichte möglich?“ und antwortet: „Es ist keine Philosophie der Geschichte möglich,“ [1]) Seinen Satz sucht er auf Grund folgender Betrachtungen zu beweisen: Geschichte, wie schon die Etymologie des Wortes zeigt, ist Kenntnis des *Geschehenen.* Sie hat also zum Gegenstande nicht das *Bleibende, Beharrliche,* sondern das *Veränderliche,* in der Zeit *Fortschreitende.* Naturbegebenheiten können ihre Aufnahme in die Geschichte überhaupt nur der Unwissenheit der Menschen verdanken. Der Lauf der Gestirne, ihre periodische Erscheinung u. s. w. ist für den Menschen *Geschichte* nur so lange als er das Regelmässige *nicht bemerkt.* Begebenheiten, die man periodisch regelmässig wiederkehren sieht, gehören nicht in die Geschichte. Der Cha-

[1]) Werke H. I, p. 466 ff., Stuttg. 1856.

Digitized by Google

rakter des historischen Prozesses als solchen ist nach *Schelling* mit einer Konstruktion eines Systems der Philosophie nicht vereinbar. „Was a priori zu berechnen ist, sagt *Schelling,* was nach notwendigen Gesetzen geschieht, ist nicht Objekt der Geschichte, und umgekehrt, was Objekt der Geschichte ist, muss nicht a priori zu berechnen sein."

Schelling will sein Kriterium des Historischen nicht nur auf die allgemeine, sondern auch auf die individuelle Geschichte, und sei es auch eines einzelnen Menschen, angewandt wissen. Er fragt: „Könnten wir die Geschichte einer Uhr denken, die immer regelmässig geht? Daher ist auch der Mensch, der selbst Maschine geworden ist (er ass, trank, nahm ein Weib und starb), kein Objekt, nicht einmal der Erzählung." Er kommt also zum Schluss: Wovon eine Theorie a priori möglich ist, davon ist keine Geschichte möglich, und umgekehrt, nur was keine Theorie a priori hat, hat Geschichte.

Die absolute Unmöglichkeit der Wiederholung, die absolute Individualität also einer jeden geschichtlichen Thatsache und Erscheinung sind die Gründe, mittelst welcher *Schelling* die Unmöglichkeit einer Philosophie der Geschichte klar zu legen sucht. Zum gleichen Schluss gelangt auch *Schopenhauer,* der von andern Gründen und Ansichten ausgeht. Die Geschichte, behauptet *Schopenhauer,* zeigt auf jeder Seite nur dasselbe unter verschiedenen Formen: „Die Kapitel der Völkergeschichte sind im Grunde nur durch die Namen und Jahreszahlen verschieden, der eigentlich wesentliche Inhalt ist überall derselbe." Diesen Grundcharakter alles Geschehens kann aber nur der *Philosoph* erfassen: „Die Geschichte aber hofft die Tiefe durch die Länge und Breite zu ersetzen: ihr ist jede Gegenwart ein Bruchstück." Der Geschichte fehlt nach Schopenhauer der Grundcharakter der Wissenschaft, die Subordination des Gewussten, statt deren sie blosse Coordination desselben aufzuweisen hat. Daher giebt es kein System der Geschichte wie doch jeder anderen Wissenschaft. „Sie ist demnach zwar ein *Wissen,* jedoch keine *Wissenschaft."* (Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II, § 38.)

Diese Anschauung stimmt ganz mit seiner pessimistischen Lebensanschauung überein, da nach derselben der Mensch, als „Subjekt des Wollens", wie ihn die Geschichte nur betrachten darf, ein „ewig schmachtender Tantalus" ist, der immer „im Siebe der Danaiden schöpft". (Die W. a. W. u. V., Bd. III, § 38.)

Digitized by Google

Hier haben wir es mit zwei entgegengesetzten Ansichten zu thun: der Schelling'schen, der absoluten Individualität des Geschichtlichen und der Schopenhauer'schen, der absoluten Identität derselben. [1])

Was bietet uns aber die Geschichte in der Wirklichkeit? Ist sie eine Reihe von sich wiederholenden Ereignissen oder ein Komplex von individuellen Erscheinungen? Wir glauben behaupten zu können, dass die Geschichte weder das eine, noch das andere ist. Die geschichtlichen Erscheinungen enthalten Elemente, die durch relativ unabänderliche, ursprüngliche Eigenschaften der menschlichen Natur bedingt sind. Diese Erscheinungen wiederholen sich regelmässig. Andererseits aber giebt es sogenannte zufällige, räumliche und zeitliche Verhältnisse, die einen individuellen Charakter besitzen, die in zwei geschichtlichen Momenten keineswegs dieselben sein können. Solche geschehen nur einmal. *Alexander der Grosse* und seine Zeit mit allen ihren individuellen Merkmalen waren nur einmal in der Geschichte da. Es ist unmöglich anzunehmen, dass ein Mann, mit denselben sittlichen und intellektuellen Eigenschaften begabt, wie *Martin Luther* in unserer Zeit genau dieselbe geschichtliche Rolle spielen würde und genau denselben Schicksalen unterworfen wäre. Die Zeit und ihre Aufgaben haben sich geändert und so müssen auch die innerhalb derselben auftretenden Erscheinungen sich verändern. Dessen ungeachtet behalten die von uns angeführten individuellen Erscheinungen, wie der grosse Macedonier und der nicht minder grosse religiöse Reformator, etwas, das auch in unserer Zeit existiert oder existieren kann, das auch für unsere Zeit Wert und Bedeutung hat. Wäre das nicht der Fall, so hätten wir für diese Erscheinungen kein Verständnis und die Namen *Alexanders* und *Luthers* wären unserer Geschichte unbekannt geblieben. Und so ist es auch mit allen geschichtlichen Erscheinungen: wenn die absolute Individualität des Geschichtlichen vorausgesetzt wird, ist die Geschichte, als Wissenschaft, überhaupt eine Sache der Unmöglichkeit. Zwei verschiedene Epochen wären dann mit zwei Individuen zu vergleichen, die zwei verschiedene

---

[1]) Schopenhauer ist zwar der Meinung, dass die *geschriebene* Geschichte es nur mit dem absolut Individuellen, mit dem „was nur einmal und dann nicht mehr ist" zu thun hat.

Digitized by Google

Sprachen reden, von denen jeder nur seine eigene versteht und die daher einander unmöglich verstehen könnten.

Daher lautet unsere Antwort auf die aufgestellte Frage über das Wesen des Historischen folgendermassen: Die geschichtlichen Erscheinungen wiederholen sich, insofern sie als *Produkte allgemeiner und beständiger Ursachen hervortreten.* Die geschichtlichen Erscheinungen wiederholen sich *nicht,* insofern sie das Resultat zufälliger zeitlicher und räumlicher Verhältnisse sind, deren Identität mit einander sogar in *zwei* verschiedenen Fällen nicht denkbar ist. Da aber die *beständigen* und die *variablen* Elemente der geschichtlichen Ereignisse von einander nicht zu trennen sind, und jedes geschichtliche Ereignis als solches ein Ganzes bildet, so ist dadurch für die wissenschaftliche Untersuchung die Möglichkeit gegeben, in dem Geschichtlichen als solchen überall Gesetzmässigkeit, beziehungsweise Gesetze festzustellen. *Geschichte* und Natur sind nicht *entgegengesetzt,* wie es *Schelling* an der citierten Stelle will, sondern sind eng mit einander verbunden, wenn sie nicht ein und dasselbe sind. Uebrigens stellt *Schelling* eine offenbare petitio principii auf, indem er die Unmöglichkeit der Philosophie der Geschichte durch den von ihm willkürlich angenommenen *absolut veränderlichen* Charakter des Geschichtlichen zu beweisen sucht.

Eine jede Teilung des Geschichtlichen in natürliche und geschichtliche Elemente ist künstlich und kann nur durch ein spezielles Bedürfnis einer Wissenschaft, für welche in Bezug auf ihre *eigene* Ziele die einen oder die anderen Elemente aus dem geschichtlichen Prozesse herausgegriffen werden müssen, gerechtfertigt werden. Der Physiologe würde in eine ganz sonderbare Stellung geraten, wollte es ihm einfallen, die Aufstellung der physiologischen Gesetze deshalb aufzugeben, weil die Gesetzmässigkeit der Erscheinungen seines Gebietes hauptsächlich durch die Gesetze der Chemie und Thatsachen der Anatomie vorbedingt sind.

Dass die individuellen Merkmale der geschichtlichen Ereignisse nicht im geringsten ein Hindernis ihrer Gesetzmässigkeit sein können, kann auch auf dem Wege der Erfahrung bewiesen werden, und zwar mit Hülfe der Moralstatistik. Wir können mit Gewissheit sagen, dass es keine zwei Fälle des Selbstmordes giebt, deren Gründe ganz identisch wären. Dessen ungeachtet

Digitized by Google

haben wir eine Statistik des Selbstmordes, die eine merkwürdige Regelmässigkeit konstatiert, mit welcher sich diese — vom Standpunkte des gesunden Menschen — pathologische Erscheinung vollzieht. Dasselbe gilt auch von dem Verbrechen. Diese Thatsache, die von *Th. Buckle* in seiner „History of civilisation" zu geschichtlich-philosophischen Zwecken ausgenützt wurde, gab dem Begründer der Moralstatistik, *Adolf Quetelet,* Anlass zu den oft citierten Worten, die wir seinem Werke „Physique sociale" entnehmen (Bd. II, pag. 31, 1869): *Il est un budget qu'on paye avec une régularité effrayante, c'est celui des prisons, des bagnes et des échafauds.*[1])

Ferner: On sent combien notre espèce marche avec unité, on voit que toutes ses qualités sont aussi bien déterminés d'avance que celles des individus qui la composent semblent, au contraire, incohérentes et desordonnées. S. p. 228.

Mit dem Satze, dass ein jedes geschichtliche Ereignis von einem anderen sich unterscheidet, ist noch wenig gesagt. Die Unmöglichkeit einer philosophischen Beobachtung der Geschichte ist damit durchaus nicht bewiesen. Um sie zu beweisen, müsste festgestellt werden, dass die unterscheidenden Merkmale ihrer Wichtigkeit und Zahl nach, diejenigen der Aehnlichkeit und Gleichförmigkeit übertreffen, was unmöglich ist, da die Einförmigkeit des organischen Baues des Menschen, seiner Funktionen, wie auch seiner Hauptbedürfnisse ein unleugbares Zeugnis ablegen, dass die Merkmale der Identität die Oberhand behalten.

J. St. Mill ist auch der Meinung, dass es keine zwei gleichartigen Fälle in der Geschichte geben kann, jedoch hindert ihn dies nicht, in seinem „System der Logik" zu behaupten: „Alle socialen Erscheinungen sind die der menschlichen Natur, welche durch Wirkung äusserer Umstände erzeugt werden, folglich wenn

---

[1]) Dass diese berühmten Worte keine fatalistische Spitze in Quetelets Gedanken hatten, wie es manche später wollten, zeigen deutlich seine eigenen Schlussworte: „C'est celui-là („Das Budget der Verbrechen") qu'il faudrai s'attacher à réduire", wie folgende Sätze: Il suffirait, sans doute, de modifier les causes qui régissent notre système social pour modifier aussi les résultats déplorables que nous lisons annuellement dans les annales des crimes et des suicides (vide p. 368) oder: *c'est la société, qui prépare le crime et le coupable n'est que l'instrument qui l'exécute.* (Vide p. 428.)

Digitized by Google

die Erscheinungen des menschlichen Denkens, Fühlens und Wirkens unabänderlichen Gesetzen unterworfen, so sind auch die Erscheinungen des socialen Lebens unabänderlichen, von der menschlichen Natur abgeleiteten Gesetzen unterworfen."

Der Begründer der Sociologie, *August Comte,* definiert die von ihm geschaffene Wissenschaft, die es doch mit sich wiederholenden Erscheinungen zu thun hat, als *Geschichte* ohne Namen der Individuen und sogar Völker („histoire sans noms des hommes ou même sans noms des peuples").

Wir haben die Ansichten *Schopenhauers* und *Schellings* über die Unmöglichkeit einer Philosophie der Geschichte — und diese zwei Denker könnten als typische Beispiele für die meisten Gegner der Philosophie der Geschichte dienen — zu widerlegen gesucht, ohne uns auf ein Prinzip zu berufen, welches diese beiden Denker in dieser wichtigen Frage ausser Acht gelassen haben. Wir meinen das Entwicklungsprinzip, das die moderne Wissenschaft beherrscht.

Die *relative* Individualität der geschichtlichen Erscheinungen, welche wir nicht verneinen, verhindert nicht, dass eine allgemeine Tendenz in der Geschichte, sozusagen eine Centralrichtung existiert, in Bezug auf welche allen anderen Erscheinungen die Rolle der Faktoren und der Bedingungen zugeschrieben werden muss. Die Ideen der Entwicklung und des Fortschrittes in der menschlichen Geschichte drücken diese Centralrichtung aus. Der russische Professor *Karejew* nennt die Idee des Fortschrittes „die Seele der Philosophie der Geschichte." „Die Weltgeschichte ist nichts anderes, als die Entwicklung der ewigen Interessen der Menschheit," sagt K. E. von Bær.

Dadurch aber, dass die Philosophie der Geschichte die allgemeinen Prinzipien und Bedingungen der geschichtlichen Entwicklung überhaupt zu ihrem Objekte hat, unterscheidet sie sich von der Sociologie, die nur die Statik und Dynamik des sogenannten socialen Körpers erforscht. Die Gesellschaft ist die unentbehrlichste Bedingung jeder Entwicklung; ohne Gesellschaft keine menschliche Entwicklung. Sie ist aber nicht die einzige Bedingung. Die *sociale* Evolution deckt sich nicht mit der *geschichtlichen* Evolution überhaupt, da die menschliche Natur keine „tabula rasa" ist, und jede Gesellschaftsform aus dem Menschen nur *das* zu machen vermag, was er gemäss seiner Naturanlagen werden kann. Die

Digitized by Google

Gesellschaftsformen sind nicht nur Ursachen der individuellen Entwicklung, sondern andererseits auch Produkte seiner natürlichen Strebungen und Kräfte. So sind die Versuche, die Philosophie der Geschichte durch die Sociologie zu ersetzen, wie es mit vollem Bewusstsein der talentvolle österreichische Sociologe Gumplowitz unternommen hat, als unzureichend zu betrachten.

Wenn August Comte sein geschichtlich-philosophisches System seiner Sociologie einverleibt hat und viele ihm nachahmten, so erklärte sich dies leicht aus dem Misskredit, in welchem die Philosophie bis in die letzte Zeit bei der gebildeten Welt stand.[1]) Uebrigens gebraucht Comte öfters die Bezeichnung Philosophie de l'histoire[2]) in seinem interessanten und für den Entwicklungsgang des Begründers der positiven Philosophie äusserst wichtigen Essays: „Opuscules de philosophie sociale", die vor seinem „Cours" zum erstenmale 1819 bis 1828 erchienen.

Comte betrachtet die Versuche Kants und Herders auf dem Gebiete der „Philosophie der Geschichte" als Anzeichen einer allgemeinen Tendenz „unseres Zeitalters zu *positiven* Ideen in der Politik." Die Sociologie ist eigentlich für A. Comte das, was wir jetzt Philosophie der Geschichte nennen. „La théorie fondamentale de l'évolution humaine est assez établie maintenant pour présider à la construction directe de la philosophie de l'histoire."[3])

Die Philosophie als solche wurde mit verschiedenen philosophischen Konstruktionen a priori identifiziert und verworfen. Die Philosophie der Geschichte teilte das Schicksal der eigentlichen Philosophie. *Th. Buckle* nennt sein berühmtes geschichtsphilosophisches Werk „History of civilisation", ohne genau festzustellen, was wir unter „Civilisation" zu denken haben.

Dieses Misstrauen gegen philosophisches Denken ist geschichtlich schon überwunden, nachdem es sich erwiesen hat, dass die wissenschaftliche Philosophie nicht als contradictio in adjecto betrachtet werden darf. Die allgemeinen Prinzipien

---

[1]) Siehe z. B. „Die Philosophie der Gegenwart", *M. Brasch,* S. X XI.

[2]) Er bezeichnet sie oft auch descriptiv: „l'étude *philosophique* sur l'ensemble de l'histoire de la civilisation". (S. z. B. Opuscules, p. 147, 1883.)

[3]) Vergleiche A. Comte, Système de politique positive, 1853, III, 70.

Digitized by Google

der Geschichte dürfen also sich nicht den Namen der Philosophie scheuen, mit der die Namen der genialsten Denker der Menschheit, wie Plato, Aristoteles, Spinoza, Kant, um nur die grössten zu nennen, so eng verbunden sind.[1])

Die Idee der Entwicklung in der Geschichte macht fast überflüssig die Widerlegung derjenigen Gründe, welche gegen die Möglichkeit der Philosophie der Geschichte sich richten, die aus folgenden Prämissen ausgehen: 1. aus unseren unzureichenden geschichtlichen Kenntnissen und 2. aus der ungemeinen Kompliziertheit der geschichtlichen Erscheinungen. So behauptet Ernst von Lasaul, ein Vertreter der theologischen Geschichtsauffassung: „Eine Philosophie der Geschichte zu schreiben wird immer ein Wagnis sein, so lange die Bewegung des menschlichen Lebens auf Erden ihr Endziel noch nicht erreicht hat. Denn erst wenn die ganze Bewegung vollendet und in sich abgeschlossen wäre, könnte aus der Fülle des Lebens auch die volle Erkenntnis desselben geboren werden" (Ph. d. G., 1856, S. 5).

Sich auf die Ergebnisse der positiven Wissenschaften stützend, sagt *Raoul Rosières*[2]) (Rev. polit. et litt., 1882, p. 332): „Nous sommes obligés de reconnaître que l'histoire de la plupart de sociétés aujourd'hui existantes nous est presque entièrement inconnue." Er stellt folgende Rechnung an: Unsere Geschichte kennt fünf oder sechstausend Jahre menschlicher Existenz, während Menschen schon vor 13,000 Jahren in Aegypten, vor 50,000 in Amerika und vor 100,000 Jahren in Bassin Somme gewohnt haben. So weit *Rosières*. Wie gross unsere Unkenntnis der älteren Perioden der Geschichte sein mag, so viel ist gewiss, dass diese Geschichte, wenn sie nur wirklich ein Produkt der Entwicklung darstellt, in ihren für uns wichtigsten Momenten bekannt ist. Und da nach einem elementaren Gesetz der Entwicklung die nachfolgenden Perioden Ergebnisse der vorhergehenden sind, von denselben bestimmt werden und dessen Stempel an sich tragen, so kann aus der Wirkung (vergl. Spinoza, Eth. I, Alinea 4) auf ihre Ursachen leicht zurückgeschlossen

---

[1]) Im III. Band seines Système de politique positive 1853 ist auf dem Titelblatt zu lesen: Tome III, contenant la dynamique sociale ou le traité général des progrès humains (Philosophie de l'histoire).

[2]) Id. Rev. pol. et litt., III., 1882, IIIme série, p. 140.

Digitized by Google

werden, wenn wir das Gesetz der Hervorbringung der Wirkung kennen. Und um das Gesetz, bezw. die Richtung der Entwicklung zu kennen, ist es nicht notwendig, die ganze Reihe dieser Entwicklung beobachtet zu haben. Ein beträchtlicher Teil dieser Reihe genügt, um die ganze Reihe zu kennen, wie nur ein Teil des Kreises notwendig ist, um seinen Radius oder seine analytische Gleichheit zu finden. Und wie es Cuvier genügte, einen Knochen zu haben, um ein längst verschwundenes Tier wissenschaftlich zu rekonstruieren, so bedarf der Evolutionist nur einer Periode der Entwicklungsreihe, um das Gesetz der Reihe zu finden. Ist hier eine Lücke vorhanden zwischen Prämisse und Schluss, so ist es dieselbe, welche bei jedem induktiven Verfahren sich einstellt, indem aus so und so viel Fällen ein allgemeiner Schluss gezogen wird, welcher für unser Bewusstsein mit Notwendigkeit behaftet ist. *Herbert Spencers* Verfahren, z. B. bei der Aufstellung seines Entwicklungsgesetzes, wird, ungeachtet der unzureichenden Kenntnisse der Vergangenheit und Zukunft, sogar von den Gegnern dieser bestimmten Evolutionstheorie kaum als unwissenschaftlich bezeichnet werden können. Schon die Bestimmung der Richtung der Entwicklung, ihre Bedingungen und ihre Folgen für das menschliche Wohlsein und Handeln in der Gegenwart und nächsten Zukunft könnte den Inhalt einer umfangreichen Philosophie der Geschichte bilden. Die allgemeine Annahme des Entwicklungsprinzipes ist ebenso wenig eine conditio sine qua non seiner Wissenschaftlichkeit, wie die allgemeine Anerkennung des Darwinismus oder des kopernikanischen Systems die notwendige Bedingung der Wissenschaftlichkeit dieser Lehren ausmacht. Dass sogar die letztere Theorie nicht allgemein anerkannt ist, beweisen die jährlich verhältnismässig zahlreich erscheinenden Schriften gegen dieselbe. Es ist auch folgender Umstand für die Entwicklung der Philosophie der Geschichte von Wichtigkeit. Wären auch mathematische-exakte Gesetze geschichtlich-philosophischer Natur nicht möglich, so wäre noch dadurch die Unmöglichkeit der Philosophie der Geschichte nicht dargethan, obwohl es Meinungen giebt, dass die Wissenschaft nur erst mit der mathematischen Formel da ist (so Du Bois-Reymond in seinem berühmten Aufsatze „Grenzen des Naturerkennens," und ein französischer Denker, indem er in Ueberein-

Digitized by Google

stimmung mit Descartes, Hobbes und Spinoza sagte: „la science vit de nombre et du mesure.“ [1])

Mit Recht aber sagt dagegen Cournot in seinem umfassenden Werke: „Considération sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes,“ 1872, Pref. III. Qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas des lois dans l'histoire, il suffit qu'il y ait des *faits* et que ces faits soient, tantôt subordonnées les uns aux autres, tantôt indépendants les uns des autres, pour qu'il y ait lieu à une critique dont le but est de démêler, ici la subordination, là l'indépendance. Et comme cette critique ne peut pas prétendre à des démonstrations irrésistibles, de la nature de celles qui donnent la certitude scientifique, mais que son rôle se borne à faire valoir des analogies, des inductions, de genre de celles dont il faut que la philosophie se contente (sans quoi ce serait une science, comme tant de gens l'ont rêvé, mais toujours vainement et ce ne serait plus la philosophie).

Cournot gesteht also der Philosophie nicht nur das Recht zu erforschen zu, sondern auch ein gewisses Recht zu erraten. Dieses Recht wird der Philosophie kaum streitig gemacht werden können, da auch die exakte Wissenschaft von diesem Rechte einen reichlichen Gebrauch macht — in der Form der Hypothese, der die Qualität des Wissenschaftlichen nicht abgesprochen wird. [2]) Zu dieser sozusagen wissenschaftlichen Toleranz berechtigt noch mehr die Eigentümlichkeit des praktischen Gebietes, auf welchem die Erscheinungen so kompliziert sind und wo mehr als irgend anderswärts die Maxime Pascals ihre volle Berechtigung hat: Besser irren als ewig zweifeln.

Auf dem Gebiete der Praxis, wo nicht das Denken, welches auch im „ewigen“ Zweifel eine gewisse Selbstgenügsamkeit finden kann, das Ziel ist, sondern das Handeln, welches zu oft eine sofortige Kenntnis der Lage fordert, müssen wir uns fast immer mit mangelhaftem Wissen oder Wahrscheinlichkeit begnügen. Als Beispiel sei hier nur die Anwendung der Wahrscheinlichkeitstheorie für praktische Zwecke der Lebensversicherungsgesellschaften angeführt.

---

[1]) Tarde, La nature et l'histoire.

[2]) Sein kühnes Wort Hypotheses non fingo hat Newton selbst zum Glück nicht konsequent aufrechtgehalten.

Digitized by Google

Die Philosophie der Geschichte ist, wie wir es zu beweisen versuchen werden, von solcher grossen Bedeutung für den denkenden und handelnden Menschen, dass man fast geneigt wäre, die berühmten Worte Voltaires, die sich auf das Dasein Gottes beziehen, auf die Philosophie der Geschichte anzuwenden: existierte keine Philosophie der Geschichte, so müsste man sie erfinden, vorausgesetzt, dass das „Erfinden" auf wissenschaftlichem Wege möglich wäre.

Die Wichtigkeit der Philosophie der Geschichte ist zweifacher Art: theoretischer und praktischer. Theoretisch ist sie wichtig nicht nur als Selbstzweck, als Mittel zur Befriedigung unseres wissenschaftlichen Triebes oder — wie ihn Du Bois Reymond genannt hat, unseres Causalitätstriebes, sondern auch als notwendige Bedingung einer wissenschaftlichen Geschichte überhaupt. So sagt der französische Geschichtsschreiber H. Taine (Essai sur Tite Live): L'historien est donc philosophe, il ne ressemble des faits que pour trouver des lois . . . Peu lui importe désormais de voir passer devant lui l'armée des événements dispersés comme ils le sont en différents lieux, en différents temps. Ce vain plaisir de curiosité se tourne pour lui en malaise, il essaye à chaque instant de les arrêter au passage, portant les mains en tous sens pour saisir les chaînes invisibles que les lient, afin de voir partout la nécessité maîtresse de la fortune. „C'est un bonheur et un besoin que de trouver ce plan caché, non seulement parce que l'ordre est beau, mais parce *qu'un fait dont on ne voit pas la cause reste incertain, flottant dans l'air,* sur le point d'être emporté par la moindre difficulté qui surviendra. Les causes trouvées sont des preuves ajoutées et une explication vaut une témoignage; il faut que le corps entier de l'histoire revendique le fait et l'attache par une nécessité certaine pour qu'il soit acquis à la vérité."

Diese Gedanken des Autors der „Origines de la France contemporaine" sind von um so grösserer Bedeutung, als die Geschichtsschreiber vom Fach grösstenteils die philosophischen Arbeiten auf demselben Gebiete sehr gering schätzen.[1])

[1]) Die Philosophie der Geschichte als ein mächtiges Mittel der historischen Kritik ist schon am Ende des XIV. Jahrhunderts von einem arabischen Denker Ibn Khaldun mit einer grossen Klarheit und Entschiedenheit gewürdigt worden. Vgl. Vorrede und Einleitung zu seinen „Prolegomena".

Digitized by Google

W. v. Humboldt erklärt die richtige Feststellung einer Thatsache für das schwierigste Unternehmen der Geschichtschreibung. Dass die Philosophie der Geschichte die Lösung dieser schwierigen Aufgaben erleichtert, ist auch die Meinung Heinrich Ritters. In seiner „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ sagt er folgendes: „Die Thatsachen der Erfahrung, welche wir durch eigene Beobachtung und durch kritisch geprüfte Ueberlieferung sammeln können, sind voller Lücken. Aus solchen lückenhaften Stoffen würden wir kein nur einigermassen haltbares Gebäude aufführen können. Dies gilt von jedem Gebiete der Erfahrung, am meisten von der Geschichte des moralischen Reiches . . . Nur Trümmer des wirklich Geschehenen sind zu unserer Kenntnis gekommen, sowie auch nur Bruchstücke der Natur von uns erkundet werden können. Wenn wir also ein wissenschaftlich zusammenhängendes Gebäude aus diesen Trümmern oder Bruchstücken errichten wollen, so werden wir allerdings einer Konstruktion derselben bedürfen“ . . . (S. 50).

Diese philosophische Arbeit ist selbst dann für die Geschichte von Nutzen, wenn sie von solchen, die nicht berufsmässig Geschichte treiben, gepflegt wird. *Macaulay* meint sogar, dass auch auf dem Gebiete des geschichtlichen Wissens eine gewisse Teilung der Arbeit notwendig sei. Während die Einen das eigentliche Feld der Geschichte bearbeiten, das ungeheure Material für dieselbe zusammenbringen, beschäftigen sich die Anderen damit, dieses Material nach allgemeinen Prinzipien zu prüfen und zu ordnen und dadurch den Wert dieses Materials bedeutend zu erhöhen. Vielleicht, fügen wir hinzu, ist eine solche Teilung einstweilen durch die Natur der Sache selbst bedingt. Indem die gelehrten Geschichtsforscher sich ihr ganzes Leben hindurch mit den einzelnen Thatsachen beschäftigen, verlieren sie das Verständnis für das Ganze, während der Sinn für das Allgemeine bei dem überwiegend philosophischen Geiste durch Gewohnheit und Anlage zur zweiten Natur geworden ist.

Aber wie wichtig auch die Dienste seien, die die Philosophie der Geschichte, der eigentlichen Geschichte leistet oder leisten kann, sie hat ausserdem auch selbständig ihren Wert und Bedeutung.

Eine nähere Bekanntschaft mit den wichtigsten geschichtsphilosophischen Fragen wird uns diesen Wert klar machen. Werfen wir daher einen allgemeinen Blick auf die Hauptfragen,

Digitized by Google

die auf dem Gebiete der Philosophie der Geschichte die Geister in Bewegung setzen, damit wir uns nicht nur die Bedeutung dieser Fragen vergegenwärtigen, sondern auch eine Einsicht in die Natur dieses umfangreichen Gebietes gewinnen. Zuerst heben wir die Frage über das Wesen der Geschichte hervor. Ist die menschliche Geschichte ein ewiges Zurückkehren abgelebter Formen, wie es die Theorie *Vicos* der Corsi und Ricorsi (*Pascal* spricht von „itus" und „reditus") behaupten zu können glaubte? Oder ist sie, wie der amerikanische Sociologe Carey meint, „eine Bewegung ins Unendliche" und zwar mit zunehmender Geschwindigkeit? Sollen wir der gemässigten Ansicht des Kulturhistorikers *Tylor,* der zwar die Kontinuität des Fortschrittes bezweifelt, aber dafür behauptet, dass „im ganzen der Fortschritt bei weitem den Rückschritt übertroffen hat" beistimmen, oder der des englischen Oekonomisten *Bagehot* („Les lois scientifiques du développement des Nations"), der den Fortschritt als eine „seltene Ausnahme" bezeichnet? Müssen wir mit *Hegel* als Ziel der geschichtlichen Entwicklung die Freiheit annehmen, oder in Einklang mit der pessimistischen Geschichtsauffassung, die ihren populären Ausdruck in dem von *Hartmann* beeinflussten Kulturhistoriker v. *Hellwald,* gefunden hat („Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwickelung", Bd. II, S. 723—724, 1877), die blinde Entwicklung in der Geschichte walten lassen, die „jede Vorstellung der Teleologie vernichtet" und in der Zukunft die Menschheit zu einer „ewigen Ruhe des Todes und des Gleichgewichts" bringen wird? Sollen wir mit Herder die Geschichte als die allmähliche Realisation der Idee der Humanität oder, mit der Darwin'schen Richtung in der Sociologie, als einen unerbittlichen Kampf, wo nur „die Stärksten sich erhalten," betrachten? Ist die Geschichte ein künstliches Produkt des menschlichen Willens, wie *J. J. Rousseau,* der klassische Vertreter der Theorie des „Contrat social", meinte, oder ist sie ein natürliches Erzeugnis biologischer Kräfte, wie es *Comte, Spencer, Espinas* und viele andere annehmen zu dürfen glauben? — Und dann — wer ist der Urheber oder das Hauptagens der Geschichte? Ist es der freie menschliche Wille? Ist es der blinde Zufall? Oder die eiserne Notwendigkeit äusserer Verhältnisse? Oder ist die Geschichte vielleicht ein Produkt der im Innern des Menschen waltenden Kräfte? Jede dieser *möglichen* Anschauungen hat ihre Vertreter.

Digitized by Google

Wie die Welt nach den theologischen Kosmogonien ein Gedanke Gottes, so ist auch die Geschichte nach der theologischen Auffassung ein Produkt göttlicher Weisheit. Ausser der übernatürlichen Macht Gottes, wurde auch die Macht des unabwendbaren Schicksales (bei den Griechen *τύχη, μοῖρα, εἱμαρμένη*) als Prinzip des irdischen menschlichen Daseins aufgestellt. So sagt Dante:

„Egli (Fortuna) provede, giudica, e persegue
Suo regno comme il loro gli altri Dei".

J. J. Rousseau vertritt den freien Willen in der Geschichte. Nach ihm ist die gesellschaftliche Verfassung ein Kunstwerk, die Gesellschaft ein freiwilliges Produkt des „Contrat social." [1] *Friedrich der Grosse* erklärte den Zufall für den Meister der Geschichte: „Plus on vieillit, plus on se persuade que sa sacrée Majesté le Hasard fait les trois quarts de ce misérable univers". *Thomas Buckle* ist der gründlichste Vertreter der Herrschaft der Natur und Laurent nennt mit Recht dessen Lehre „le fatalisme de climat", obwohl dadurch nur eine Seite der Geschichtsauffassung Buckles gekennzeichnet ist, denn dieser erkennt andrerseits an, dass die Herrschaft der äusseren Natur durch diejenige der sich entwickelnden Vernunft begrenzt und bei hoher Entwickelung auch beseitigt werden kann.

Hippolyte Taine will die inneren menschlichen Kräfte in der Geschichte gelten lassen. Er nennt die Geschichte „die Lösung einer psychologischen Aufgabe". Und dazwischen stehen vermittelnde Ansichten (so H. Ritter, siehe Rocholl, I, S. 340), so dass alle möglichen Kombinationen erschöpft zu sein scheinen.

Das Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft, oder des Einzelnen zum Ganzen und umgekehrt bildet ein nicht minder interessantes Thema der heftigsten Diskussionen. Ist die Gesellschaft Produkt des Individuums oder umgekehrt? Ist es der Einzelne, der das bewegende Prinzip in der Geschichte darstellt oder die Masse? Sind es heroische Persönlichkeiten, die der Geschichte das Gepräge ihrer mächtigen Individualität aufdrängen? Oder sind es die Schwachen, oder, wie der moderne Ausdruck heisst, die „Vielzuvielen", die durch Macht der Association in der Geschichte das entscheidende Wort führen? Ist

[1] Vergleiche Espinas: Les sociétés des animaux. Ch. I.

Digitized by Google

die Gesellschaft nur eine Summe von Individuen, und ist ihre Macht nur eine einfache Summe individueller Kräfte, oder ist sie ein lebendiges Ganzes, ein Organismus sui generis, der neue Kräfte entwickelt? Existiert der Einzelne der Gemeinschaft wegen oder umgekehrt? Wird die Freiheit des Einzelnen in der Gesellschaft unterdrückt, oder findet sie erst nur in derselben die Möglichkeit ihrer vollen Entwickelung und ihres vollen Gedeihens? Alle diese Fragen werden verschieden beantwortet. Wir werden einige Antworten auf diese wichtigsten Fragen der Philosophie der Geschichte hervorheben, um den jetzigen Zustand derselben einigermassen zu kennzeichnen.

Der tiefsinnige Lotze sagt im dritten Bande des „Microcosmus", der eine Fülle feinster und scharfsinnigster geschichtsphilosophischer Betrachtungen enthält, folgendes: „Fast überall ist die Freiheit des Einzelnen an der Uebermacht des allgemeinen zu grunde gegangen." Diese Ansicht erinnert an die pessimistische Weltanschauung Schopenhauers, nach welcher das Individuum stets und überall im Namen der Erhaltung der Gattung geopfert wird. *Herbart* aber: Die Weltgeschichte ist eine Schule, nicht für die Gattung, sondern für jeden einzelnen Menschen. Keiner derselben wird einem angenommenen *Weltplan* geopfert.

Was das Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft betrifft, so gehen die Meinungen nicht minder auseinander. So glaubt der Kulturhistoriker Bastian: „Der Einzelmensch ist ein Unding, im besten Falle ein Idiot, nur in der Gesellschaft kommt der Gedanke durch Sprachaustausch zum Bewusstsein, die Menschennatur zur Geltung. Als das Primäre ergiebt sich also der Gedanke der Gesellschaft, der Gesellschaftsgedanke, und erst aus ihm, durch spätere Analyse, wird der Gedanke des Einzelnen zu gewinnen sein". Mit Enthusiasmus begrüsst diesen Gedanken der von uns schon erwähnte Sociologe Gumplowitz in seinem Werke „Grundriss der Sociologie", indem er sagt: „das sind goldne Worte, die wir als Motto der Sociologie acceptieren".

Dagegen H. Lotze: „Nur die einzelnen lebendigen Geister sind die wirksamen Punkte im Laufe der Geschichte; alles Allgemeine, das sich verwirklichen und zu einer Macht werden soll, muss sich erst in ihnen zu individueller Lebendigkeit verdichten, und dann durch einen Hergang der Wechselwirkung

Digitized by Google

zwischen ihnen, sich zu allgemeiner Anerkennung ausbreiten". (Mikr. III. Bd., S. 65).

Noch weiter in dieser Richtung geht *A. Rondellet:* „La civilisation prise dans son ensemble n'est pas autre chose que l'expression de notre nature morale, et il n'y a rien de plus dans l'homme social que dans l'individu (P. 77 „Philos. des sciences soc.", 1883).

Die Einseitigkeit dieser beiden Ansichten, in ihrer Ausschliesslichkeit genommen, liegt auf der Hand. Es ist aber nicht unsere Aufgabe, diese Fragen an dieser Stelle einer kritischen Untersuchung zu unterziehen.

Der Einfluss heroischer Persönlichkeiten wird am höchsten von Carlyle[1]) gepriesen, der die Geschichte als „die Biographie der grossen Männer" definiert.

Dass der Staat oder die organisierte Gesellschaft ein Grab der individuellen Freiheit ist, bildet für die extremen Individualisten, wie Max Stirner und seine Anhänger, ein sociales Axiom, welches sie daher *gar nicht zu beweisen suchen.* „Der Staat[2]) hat immer nur den Zweck, den Einzelnen zu beschränken, zu bändigen, zu subordinieren, ihn irgend einem Allgemeinen unterthan zu machen; er dauert nur so lange, als der Einzelne nicht alles in allem ist, und ist nur die deutlich ausgeprägte Beschränktheit Meiner, meine Beschränkung, meine Sklaverei. Niemals zielt ein Staat dahin, die freie Thätigkeit des Einzelnen herbeizuführen, sondern stets die an den Staatszweck gebundene. Jede freie Thätigkeit sucht der Staat durch seine Censur, seine Ueberwachung, seine Polizei zu hemmen und hält diese Hemmung für seine Pflicht, weil sie in Wahrheit Pflicht der Selbsterhaltung ist. Der Staat will aus dem Menschen etwas machen, darum leben in ihm nur gemachte Menschen, jeder der Er selbst sein will ist sein Gegner und ist nichts." (S. 263.)

Zu dieser anarchistischen Auffassung des Staates steht die aristotelische im prinzipiellen Gegensatz. Seine Politik fängt mit folgenden Worten an (aufgenommen von Spencer in „Justice"): „Da jeder Staat sich als eine Gemeinschaft darstellt, und jede Gemeinschaft wegen eines Gutes sich gebildet hat (denn alle handeln in allem nur wegen etwas, was sie für ein Gut halten),

[1]) Ihm folgt Ralph Waldo Emerson in seinen geist- und lichtvollen Essays „Representative Men".

[2]) Stirner: „Der Einzige und sein Eigentum".

Digitized by Google

so erhellt, dass alle Gemeinschaften nach einem Gute streben und dass insbesondere die vornehmste und über allen anderen stehende Gemeinschaft nach dem vornehmsten Gute strebt; dies ist aber die Gemeinschaft, welche man den Staat und die staatliche Gemeinschaft nennt."

Wenn wir von den Fragen über das Wesen und den Urheber des geschichtlichen Prozesses und über das Wesen und die Bedeutung des Individuums und der Gesellschaft zur Frage nach den Hauptfaktoren der geschichtlichen Entwicklung übergehen, so begegnen wir auch hier einem heftigen Kampf zwischen verschiedenen Prinzipien. Das Prinzip der Rasse zum Beispiel ist für viele das wichtigste in der Geschichte. „Au XIXe siècle, sagt *Laurent,* la race a remplacé le climat et la nature dans les spéculations philosophiques sur l'histoire."

Renan sucht die Religion und die Philosophie eines Volkes durch den Charakter der Rasse, der es angehört, zu erklären. Aus den Veranlagungen, aus dem Rassencharakter der Semiten leitet er ihren Monotheismus, Prophetismus und Spinozas Pantheismus ab.[1])

Auch *Franck* sagt: „Si l'Indo-Européen est supérieur au sémite, c'est par son organisation physique" (*Laurent.* Phil. de l'hist. 139 ff.).

Eine der Rassentheorie analoge ist die völkerpsychologische Richtung von *Lazarus* und *Steinthal,* die in der Beschaffenheit des sogenannten Volksgeistes ein entscheidendes Moment für die Entwicklung sieht.

Der intellektuelle Faktor wird von *Aug. Comte* als der wichtigste betrachtet. „On ne saurait hésiter à placer en première ligne l'évolution intellectuelle, comme principe nécessairement prépondérant de l'ensemble de l'évolution de l'humanité." (Ph. pos., IV., s. 459 ff. In der Dynamik noch mehr als in der Statik.)

Der Chemiker *Justus Liebig* erkennt im Nahrungsbedürfnisse die Quelle aller individuellen und gesellschaftlichen Erscheinungen. So meint er:

---

[1]) Histoire générale des langues sémitiques, pag. 4 ff. So sagt er u. a. „La conscience sémitique est claire, mais peu étendue; elle comprend merveilleusement l'unité, elle ne fait pas atteindre la multiplicité. *Le monothéisme* en résume et en explique tous les caractères. V. p 5.

Digitized by Google

„C'est une vérité si triviale qu'on ose à peine l'énoncer, que si l'homme pouvait vivre d'air et d'eau, les idées de maître et de serviteur, de prince et du peuple, d'ami et d'ennemi, d'amitié ou de haîne, de vertu et de vice, de bien et de mal, etc., n'existaient pas." („Les lois naturelles de l'agriculture"). [1])

Derselbe: La loi (naturelle) est à son (de l'homme) service, et le serviteur sert son maître. Ib. 109.

Toutes les grandes émigrations des peuples ont eu lieu de pays devenus infécondes vers des contrées plus fertiles. Ib. 110.

L'organisation des Etats, la vie sociale et de famille, les rapports mutuels des hommes, les métiers, l'industrie, l'art et la science, bref tout ce qui fait l'homme ce qu'il est, sont dus uniquement à cette circonstance qu'il possède un estomac et qu'il est soumis à une loi naturelle qui l'oblige à consommer journellement une certaine quantité de nourriture qu'il doit soustirer à la terre par son activité et son habileté, attendu que la nature ne la lui offre qu'une quantité tout-à-fait insuffisante." [2])

Der Franzose *Le Bon* fügt diesen Faktoren „l'amour" zu. So sagt er: „La faim et l'amour ont été jusqu'ici les grands régulateurs de monde."

Liebig sehr nahe steht *J. Lippert,* der die Lebensfürsorge für das regulative Prinzip der Kulturentwicklung erklärt.

Die darwinische Lehre hat ihre Prinzipien auch auf geschichtlich-philosophischem Gebiete anzuwenden gesucht. Das Prinzip der natürlichen Auslese wird von *Ward* in seiner „Dynamic sociology" (1883) als Hauptagens in der Geschichte aufgestellt: „It is natural selection that has created intellect; it is natural selection that has developed it to its present condition, and it is intellect as a product of natural selection that has guided man up to his present position (S. 15).

Der Einfluss des Klimas auf die körperliche und geistige Beschaffenheit des Menschen und folglich auch auf seine Stellung in der Geschichte wurde schon von *Hippocrates* erkannt. *Εὑρήσεις . . . τῆς χώρας τῇ φὺσει ἀκολουθέοντα καὶ τὰ εἴθεα τῶν ἀνθρώπων καὶ τοὺς τρόπους.* „A la nature du pays correspondent la forme du corps et les dispositions de l'âme," (Hipp. Oeuvres II, pag. 91, herausg. und übers. Littré 1840).

[1]) Traduction de Scheler, Bruxelles, T. I, pag. 108.

[2]) Dass *Marx* Liebigs Ansichten bekannt und nicht unwillkommen waren, zeigt Note 325 im ersten Band seines „Kapital".

Digitized by Google

Diese Behauptung ist keineswegs als ein zufällig hingeworfenes Aphorisma oder als Gelegenheitsgedanken zu betrachten. Wir entnehmen dieselbe seinem systematischen (zwar kleinen) Traktat: *Περὶ ἀέρων, ὑδατων, Τόπων*, wo er sich unter anderen rein medizinischen auch die Aufgabe stellt, den Unterschied zwischen den Bewohnern Europas und Asiens auf physisch-klimatische Beschaffenheit der entsprechenden Weltteile zurückzuführen. [1])

Von den neuesten Vertretern des Einflusses der äusseren Natur auf den Menschen haben wir schon gesprochen.

In den vierziger Jahren dieses Jahrhunderts haben *K. Marx* und *Fr. Engels* eine neue Geschichtstheorie aufgestellt, welche im Gegensatz zu allen anderen Auffassungen die ökonomische Struktur der Gesellschaft als Hauptagens der geschichtlichen Entwicklung erkennt.

Bei einer solchen Fülle von Problemen, Ideen und Prinzipien, die sich auf dem Gebiete der Philosophie der Geschichte drängen, ist es natürlich, dass das Bewusstsein der Bedeutung dieser noch zu schaffenden Wissenschaft schon jetzt hie und da auftaucht. *Bona Mayer*, z. B., bezeichnet die Philosophie der Geschichte als einen „Mittelpunkt der grossen Diskussionen, welche im Gesamtleben der Wissenschaft die nächste bedeutende Wendung bezeichnen werden."

Die praktische Bedeutung der Philosophie der Geschichte ist nicht minder wichtig.

---

[1]) Wer wird zum Beispiel im folgenden nicht den Hauptgedanken Th. Buckles fast mit denselben Worten ausgesprochen erkennen? In dem genannten Buche sagt Hippocrates: *ἐν μὲν γὰρ τῷ ἀεὶ παραπλησίῳ καὶ ῥαθυμίαι ἔνεισιν, ἐν δὲ τῷ μεταβαλλομένῳ αἱ ταλαιπορίαι τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ, καὶ ἀπὸ μὲν ἡσυχίας καὶ ῥαθυμίης ἡ δειλία αὔξεται, ἀπὸ δὲ ταλαιπωρίης καὶ τῶν πόνων αἱ ἀνδρείαι.* (In der Uebersetzung Littrés: „Une perpétuelle uniformité entretient l'indolence; un climat variable donne de l'exercice au corps et à l'âme; or, si le repos et l'indolence nourissent la lâcheté, l'exercice et le travail nourissent le courage." Bezeichnend für den politischen Sinn Hippocrates ist folgende Stelle, in welcher er die Mutlosigkeit der asiatischen Völker im Vergleich mit den europäischen erklärt: *ὅκου γὰρ βασιλέυονται, ἐκεῖ ἀνάγκη δειλοτάτους εἶναι . . . . . Αἱ γὰρ ψυχαὶ, δεδούλωται καὶ οὐ βούλονται παραικινδυνεύειν ἑκόντες εἰκῇ, ὑπὲρ ἀλλοτρίης δυνάμιος* u. s. w. (In Littrés Uebersetzung: „Chez les hommes qui sont soumis à la royauté, le courage . . . . manque nécessairement. Leur âme est assez vile, et ils se soucient peu de s'exposer aux périls sans nécessité pour accroître la puissance d'autrui.")

Digitized by Google

In der modernen Zeit hat sich das gesellschaftliche Leben rasch entwickelt. Der Anteil aller gesellschaftlichen Klassen an der politischen Thätigkeit ist grösser geworden, grosse politische Fragen von historischer Bedeutung sind zur öffentlichen Diskussion gestellt worden und von jedem Bürger wird die Entscheidung über diese Fragen verlangt; je weiter wir fortschreiten, desto mächtiger wird eine Strömung, die die allgemeinsten Grundlagen der herrschenden Ordnung bekämpft. Unter solchen Verhältnissen kann das Verständnis der sich vollziehenden geschichtlichen Entwicklung für niemanden, sei er Reaktionär oder Progressist, Revolutionär oder Konservativer, gleichgültig sein. Beim Mangel dieser Erkenntnis läuft jeder Gefahr, sich in der unangenehmen Rolle des Don-Quichotes zu befinden, der gegen das notwendig sich Vollziehende eifrig kämpft. Das Verständnis der Geschichte hat also jetzt eine allgemeine Bedeutung gewonnen und ist für jeden zu einer aktuellen Frage geworden. Für diejenigen, die ihrer socialen Stellung nach das Schicksal Anderer in Händen hatten oder zu haben glaubten, wir meinen die regierenden Staatsmänner und Parteiführer, gilt das noch in höherem Grade, als wie für den einflussarmen Privatmenschen.

Um von vielen Beispielen nur eins herauszugreifen, weisen wir auf den Kampf hin, der gegen die Mitte unseres Jahrhunderts fast in allen mitteleuropäischen monarchischen Staaten gegen den politischen Liberalismus geführt wurde. Die Staatsmänner dieser Staaten kämpften mit kleinen diplomatischen und polizeilichen Mitteln gegen eine grosse geschichtliche Wendung — und unterlagen. Unter ihnen war ein Mann wie Metternich, den viele als genialen Staatsmann betrachten, der aber jedenfalls ein schlechter Geschichtsphilosoph war. Es fehlt auch der neuesten Zeit nicht an solchen genialen Staatsmännern und schlechten Philosophen, die von der geschichtlichen Bewegung, gegen die sie mit denselben kleinlichen Mitteln gekämpft haben, aus ihrem öffentlichen Wirkungskreise verdrängt worden sind. Und gewiss hatte Aug. Comte Recht, als er schon 1825 seine Argumentation über die grosse Bedeutung der Kenntnis der Entwicklungsgesetze menschlicher Gesellschaften mit den einen wichtigen, wenn nicht den wichtigsten Grundsatz seines Systems kennzeichnenden Worten schloss: dans cet ordre de phénomènes comme dans tout autre, la *science* conduit à la *prévoyance,* et la

Digitized by Google

prévoyance permet de régulariser l'action. (Opuscules, p. 200, 1873.)

Die Bedeutung der Philosophie der Geschichte kann auch unter einem andern Gesichtspunkt betrachtet werden. *Hermann Lotze* bemerkte: „Es ist sehr fraglich, ob nicht über die Erhaltung des Lebens die Zwecke desselben aus den Augen verloren wurden" (Mikrok III). Die Philosophie der Geschichte, indem sie unsere Aufmerksamkeit auf die allgemeine Richtung der geschichtlichen Entwicklung lenkt und uns unsere Stelle in derselben anweist, kann sie unter günstigen Umständen als ein wirksames Mittel gegen die Verflachung unserer Bestrebungen dienen.

Ist die Philosophie der Geschichte als Wissenschaft, wie wir hinlänglich bewiesen zu haben glauben, nicht nur möglich, sondern auch von theoretischer und praktischer Wichtigkeit, so entsteht die Frage: warum existiert eine solche bisher nicht? Alle von uns bisher erwähnten Theorien sind insgesamt nur unausgeführte wissenschaftliche Entwürfe. Eine systematische Begründung und Anwendung für die wichtigsten geschichtlichen Erscheinungen hat noch keine einzige dieser Theorien aufzuweisen, — die sogenannte materialistische Geschichtsauffassung, die ein wissenschaftliches Organ zu ihrer Verbreitung hat, nicht ausgenommen. — Ein Mangel an wissenschaftlichen Vorarbeiten erklärt nur teilweise diesen anormalen Zustand der Philosophie der Geschichte. Als ein Hauptgrund hiefür müssen die falschen Methoden, die bis in die neueste Zeit auf diesem Gebiet angewandt worden sind, betrachtet werden.

Sehen wir uns diese Methoden näher an.

Alle geschichtsphilosophischen Theorien lassen sich methodologisch und inhaltlich auf drei grosse Richtungen zurückführen und zwar: die providentielle, idealistische und positiv-realistische. Die providentielle Richtung hat in *Aurelius Augustinus* (de „Civitate Dei") und *Bossuet* („Discours sur l'histoire universelle") ihre namhaftesten Vertreter. *Augustin* zeichnet seinen Ausgangspunkt in folgenden Worten: „A deo sunt semina formarum, formæ seminum, motus seminum atque formarum . . . a quo est omnis modus, omnis species, omnis ordo, a quo est mensura, numerus, pondus, a quo est qui quid naturaliter est, cujuscumque generis est, cujuslibet æstimationis est" (de „Civitate Dei", Buch II, Kap. XI).

Digitized by Google

Die providentielle Geschichtsauffassung geht von einem absolut optimistischen Standpunkt aus, nämlich, dass Gott die Welt nach den vernünftigen, wenn auch uns unbekannten Gründen regiert. So *Augustinus:* „Nescimus enim, quo judicio Dei bonus ille sit, pauper, malus, ille sit dives; iste gaudeat, quem pro suis perditis moribus cruciari debuisse mæroribus arbitramur, contristetur ille quem vita laudabilis gaudere debuisse persuadet; exeat ... damnatus innocens ... sceleratus ... impunitus ... latrocinentur sanissimi juvenes, et qui nec verbo quemquem lædere potuerunt, diversa morborum atrocitate affligantur infantes; utilis rebus humanis videtur nec nasci debuisse diutissime insuper vivat; plenus criminibus sublimetur honoribus, et hominem sine querella tenebræ ignobilitates abscondant, et cetera hujus modi quæ quis colligit, quis enumerat?“ (Sancti Aurelii Augustini. Lib. XX, Cap. II, P. 407.)

Nichtdestoweniger glaubt er behaupten zu können: „Quamvis ergo nesciamus quo judicio Deus ista vel faciat, vel fieri sinat, apud quem summa virtus est, summa sapientia et summa justitia, nulla infirmitas, nulla temeritas, nulla iniquitas“. (ib.)

Der Mensch sowohl, als die Gesellschaft existieren für diese Geschichtsauffassung nicht als Selbstzweck. Sie sind nur da als ein Beweis der Herrlichkeit Gottes auf Erden.

Macchiavelli charakterisiert trefflich diese christlich-religiöse Geschichtsauffassung, indem er sagt: „Die antike Religion hat niemand heilig gesprochen, als die Männer des weltlichen Ruhms, wie es die Heerführer und Fürsten waren. Die christliche Religion dagegen hat mehr die Männer der Selbsterniedrigung und Beschaulichkeit verherrlicht. Sie hat überhaupt das grösste Gut in die Niedrigkeit, in die Wegwerfung und in die Verachtung der menschlichen Dinge gesetzt, während die Alten es in die Grösse des Geistes, in die Stärke des Körpers und in alle diejenigen Dinge legten, welche geeignet sind, die Menschen stark zu machen.“ Das Christentum lehrt nur dulden, „diese Art zu leben scheint die Welt geschwächt und sie zur Beute der Bösewichter gemacht zu haben.“

Lamennais, der dem Christentum mit Enthusiasmus ergeben war, schildert in folgenden Worten den Gegensatz zwischen dem Geiste des Christentums und dem der alten Welt bei seiner Erscheinung: Aux fêtes brillantes du paganisme, aux gracieuses images

Digitized by Google

d'une mythologie enchantresse, à la commode licence de la morale philosophique, à toutes les déductions des arts et des plaisirs il oppose les pompes de la douleur, de graves et lugubres cérémonies, les pleurs de la pénitence, des menaces terribles, de redoutables mystères, le faste effrayant de la pauvreté, le sac, la cendre, et tous les symboles d'un dépouillement absolu et d'une consternation profonde. (Ess. sur l'indif. en matière de religion.)

Die Methode der providentiellen Philosophie der Geschichte ist eine absolut aprioristische. Sie *konstruiert* die Geschichte, anstatt sie in ihrem wirklichen Verlauf zu untersuchen. Ein solches unwissenschaftliches Verfahren musste scheitern.

Dis providentielle Geschichtsauffassung verzichtet auf eigenes Verständnis, indem sie ihr festes Vertrauen in die Allwissenheit der Vorsehung setzt, und da wir diese Allwissenheit nicht besitzen, so wäre eine verlorene Mühe, dies Rätsel der Geschichte enträtseln zu wollen.

Die idealistische Geschichtsauffassung ihrerseits macht denselben methodologischen Fehler, wie die providentielle. Sie konstruiert die Geschichte von oben herab, a priori. Statt der göttlichen Vorsehung stellt sie eine absolute *Idee,* oder ein absolutes *Ideal* auf, dessen Realisierung der Zweck der geschichtlichen Entwicklung sein soll (Leibniz' prästab. Harmonie). *Hegel* ist der typische Vertreter dieser Richtung. Als Motto zu seinem Werke „Philosophie der Geschichte" dienen ihm die Worte von *W. v. Humboldt:* „Die Weltgeschichte ist nicht ohne eine Weltregierung verständlich."

Diese Hineintragung eines Planes in die Geschichte kann von unserem heutigen Standpunkte kaum noch als wissenschaftlich bezeichnet werden. „Gleich dem Seelenführer Merkur, sagt *Hegel,* ist die Idee in Wahrheit der Völker- nnd Weltführer, und der Geist, sein vernünftiger und notwendiger Wille ist es, der die Weltbegebenheiten geführt hat und führt" *(Hegel* „Philos. der Gesch." 1837).

Die geschichtlichen Thatsachen werden von dem Philosophen oft der Idee zu Liebe umgeformt;[1]) falls sie aber zu dieser Idee

[1]) Hegel verwahrt sich zwar sehr energisch gegen geschichtliche Konstruktionen a priori. („Die Geschichte haben wir zu nehmen wie sie

Digitized by Google

in keiner erweisbaren Beziehung stehen oder ihr gar widersprechen, werden sie einfach übergangen.

Die idealistische Geschichtsauffassung hat im Vergleich zur providentiellen diesen Vorzug, dass sie, statt sich auf die Allwissenheit eines höheren Wesens zu berufen, sich des menschlichen Verstandes bedient. Dieser vermag, wenn er sich in einer solchen Grösse wie bei *Hegel* vorfindet, trotz eines falschen Gesichtspunktes vieles in der Geschichte zu verstehen.[1])

Die positiv-realistische Geschichtsauffassung hingegen, die erst mit *Aug. Comte,* der sie systematisch begründet hat, unser Gebiet zu beherrschen anfängt, ist in methodologischer Beziehung die einzig richtige, die einzig wissenschaftliche. Die ausschliessliche Richtigkeit dieser Methode scheint uns *unabhängig* von der Richtigkeit bezw. Unrichtigkeit der theologischen und metaphysischen Weltanschauung überhaupt zu sein. Der Providencialist wie der Metaphysiker müssen zugeben, dass sie *andere Mittel,* um die Geschichte, den Entwicklungslauf der menschlichen Gesellschaften, wie er thatsächlich vor sich gegangen ist, zu begreifen, *als die Geschichte selbst,* weder besitzen noch besitzen können. Und wenn auch die providentiellen und metaphysischen Geschichtskonstruktionen für ihre Vertreter selbst irgend welche Ueberzeugungskraft haben mögen, so lässt es sich doch nicht einsehen, durch welche Ueberzeugungsmittel sie dieselben Anderen anehmbar machen können. Denn *spezielle* Geschichtsauffassungen können ebenso wenig in allgemein annehmbare Glaubensdogmen verwandelt werden (wenn auch der Versuch dazu von den Vertretern des Glaubens gemacht worden ist) wie mathematische oder physische Grundsätze. Die positiv-realistische Methode hingegen sucht auf Grund der Kenntnis der Geschichte und ihrer Elemente die Gesetze der Entwicklung festzustellen.

---

ist: wir haben historisch, empirisch zu verfahren". Id. p. 13 ff.) Die ‚Erdichtungen' überlässt er mit gutem Humor den ‚Historikern von Fach'. Dass alles aber in der Weltgeschichte „vernünftig zugegangen sei" (p. 12) ist ihm der „Gedanke, den die Philosophie mitbringt" (16). Das heisst eben den Charakter der Geschichte, folglich die Geschichte selbst a priori zu bestimmen.

[1]) So überraschen uns bei *Hegel* ein klares Verständnis für die Bedeutung der materiellen Faktoren, die nur künstlich mit der alles beherrschenden Idee in Zusammenhang gebracht wird.

Digitized by Google

Mängel können hier nur in der Anwendung der Methode enthalten sein. Und dieses ist wirklich der Fall gewesen. Auch die neuesten Geschichts-Philosophen fahren, von der idealistischen Richtung beeinflusst, fort, das unendlich komplizierte Material, welches uns die Geschichte darbietet, auf ein *einziges* Prinzip zurückzuführen. Wir haben gesehen, zu welchen sich widersprechenden Ergebnissen dieses Verfahren führt. Anstatt *alle* Seiten des menschlichen Lebens und Wirkens und dessen äussere Ursachen zu berücksichtigen, wurde bald die eine, bald die andere in den Vordergrund gerückt, und die übrigen als nebensächliche oder abgeleitete betrachtet, ohne dass wenigstens der Versuch gemacht worden wäre, deren Ableitbarkeit derselben zu begründen. Die Geschichtsphilosophen suchten bis jetzt nach dem, was *Du Bois-Reymond* im Anschluss an Descartes und Kant „den archimedischen Standpunkt“ [1]) nannte, nämlich nach einem Prinzip, aus dem heraus sie mit *einem Male* die ganze Welt der geschichtlichen Erscheinungen erklären wollten.

Bei der ungewöhnlichen Kompliziertheit der geschichtlichen Phänomene, die von allen bedeutenden Denkern, welche die allgemeinen Fragen der Sociologie behandelt haben, wie *Comte, Mill, Spencer,* besonders betont wird, konnte dieser Versuch nicht gelingen. Wären auch alle diese Versuche methodologisch richtig, so fehlte dazu bis jetzt das Material für den vollständigen Aufbau eines geschichtlich-philosophischen Systems. Die Palaeontologie, vergleichende Etnologie, Moralstatistik und Kulturgeschichte, die unentbehrlichsten Hilfswissenschaften einer nicht a priori konstruierten Philosophie der Geschichte, blieben bis in die neueste Zeit verhältnismässig unentwickelt. Dasselbe gilt von der Völkerpsychologie und der Entwicklungslehre, welche unentbehrliche Beiträge zu einer Philosophie der Geschichte zu liefern berufen sind.

[1]) Bei Leibniz: „perspektivische Mittelpunkt“. Siehe Schelling, B. I, S. 457. Stuttgart 1856.

Digitized by Google

II. Der specifische Charakter der geschichtlichen Gesetzmässigkeit.

Im engsten Zusammenhang mit der Frage nach der Möglichkeit einer Philosophie der Geschichte steht die ebenso fundamentale und wichtige Frage nach dem specifischen Charakter der geschichtlichen Gesetzmässigkeit, eine Frage, von deren Lösung gewissermassen das Schicksal der Philosophie der Geschichte abhängt.

Diese Frage erscheint in ihrer ganzen Schwierigkeit und Kompliziertheit erst dann, wenn wir die geschichtliche Gesetzmässigkeit nicht mit der auf empirischem Wege erlangten Generalisation homogener geschichtlicher Thatsachen identifizieren wollen, die in einer allgemeinen Gesetzesformel zum wissenschaftlichen Ausdruck gebracht wird. Solche sogenannte empirische Gesetze, oder genauer empirische Generalisationen, giebt es in allen geistigen Wissenschaften, wie in der Geschichte in Hülle und Fülle und die Frage nach ihrer Möglichkeit, bezw. nach ihrer Existenz kann unmöglich ein wissenschaftliches Problem ausmachen.

Gerade aber für die so vielfach komplizierte menschliche Geschichte ist es von ungeheurer Wichtigkeit, dass wir unter „Gesetz“ ein allgemeines und notwendiges Verhältnis zu verstehen uns entschliessen, dem eine Reihe von Erscheinungen unterworfen ist — und dies eigentlich ist der naturgemässe Sinn eines wissenschaftlichen Gesetzes. Denn nur unter Voraussetzung der von Kant geforderten Kriterien der Gesetzmässigkeit, Allgemeinheit und Notwendigkeit, kann die Entdeckung geschichtlicher Gesetzmässigkeit für das Verständnis des vor unsern Augen sich abspielenden geschichtlichen Prozesses und das Voraussehen künftiger Ereignisse, die für unser praktisches Verhalten von so grosser Wichtigkeit ist, nutzbar gemacht werden. Nur unter Voraussetzung der *allgemeinen* und *notwendigen* Geltung eines geschichtlichen Gesetzes ist die Möglichkeit gegeben, in jedem

Digitized by Google

einzelnen Falle, in *jeder* bestimmten Zeitperiode und an jedem bestimmten Orte, den Gang der geschichtlichen Entwicklung zu begreifen und vorauszusehen und somit das Comte'sche wissenschaftliche Ideal — savoir pour prévoir — auf einem des für uns wichtigsten Gebiete zu verwirklichen. Wie viele geschichtliche Katastrophen wären, wenn nicht vermieden, so doch wenigstens gemildert worden, wenn die Geschichte sich im Besitze solcher allgemein anwendbarer Gesetze befände.

Die Möglichkeit der Herrschaft über unser geschichtliches Schicksal wäre mit der Wissenschaft der Geschichte ebenso unstreitig gegeben, wie die mehr oder weniger erreichte Herrschaft des Menschen über die äussere Natur durch die Naturwissenschaften gegeben ist. Und wirklich ist diese Gesetzmässigkeit von je das Ideal der Geschichtsphilosophen gewesen. Vico will eine ideale Geschichte entdecken, welche das Urbild der geschichtlichen Entwicklung jedes einzelnen Volkes darstellen soll. („Una storia eterna, sulla quale corrono in tempo tutte le storie particolare delle nazione.“ [1]) Gesetze in der Geschichte entdecken ist auch die wissenschaftliche Aufgabe Th. Buckles und die leitende Idee seines berühmten Hauptwerkes.

Aug. Comte glaubt bekanntlich dieses Gesetz in seinen drei sich ablösenden geschichtlichen Phasen (der theologischen, der metaphysischen und der positiven) gefunden zu haben. Der Parallelismus der menschlichen Geschichte mit dem Lebensschicksal eines einzelnen Individuums, der wiederholt in der geschichtsphilosophischen Litteratur uns entgegentritt, ist von derselben Tendenz durchdrungen (Pascal, Krause, Lasaux u. a.) Das beständige Streben der Geschichtsphilosophen nach einem Plane oder nach einem Ziele in der Geschichte, entstammt demselben Drange, in den flüchtigen geschichtlichen Erscheinungen den ruhenden Pol eines allgemein notwendigen Gesetzes zu finden.

Das Streben nach Gesetzen in der Philosophie der Geschichte stösst zunächst auf eine philosophische Schwierigkeit, welche um so bedeutender zu sein scheint, als sie mit einem der schwie-

[1]) Vico „De uno universi juris principio et fine uno.“ Edit. Joseph Ferrari Medioloni MDCCCXXXV. In der römischen Geschichte glaubte er dieses Ideal verwirklicht zu finden. Er sieht in ihr: „certam tum originem, tum successionem *universæ* historiæ profanæ.“

Digitized by Google

rigsten philosophischen Probleme in Zusammenhang steht, mit dem Freiheitsproblem.

Die Willensfreiheit, die Freude unseres Selbstbewusstseins, die die Philosophie in ihren meisten und grössten Vertretern — Spinoza und die grossen Materialisten ausgenommen — ganz aufzugeben sich nicht entschliessen kann, scheint das Grab jeder Philosophie der Geschichte zu sein. Die Willkür des individuellen Willens scheint jede Regelmässigkeit, jedes Gesetz in der Geschichte unmöglich zu machen. Der Kulturhistoriker *Otto Henne am Rhyn* glaubt durch diese Willkür, die nach ihm ein unentbehrliches Element in der Geschichte ist, darauf verzichten zu müssen, geschichtliche Gesetze aufzustellen („Kulturgeschichte im Lichte des Fortschrittes").

Nach *Gervinus* ist die Gesetzmässigkeit nur dann in der Geschichte zu treffen, wenn dieselbe „im grossen Verlaufe der Jahrhunderte überschaut" wird. (Einleitung in die Geschichte des XIX. Jahrhunderts S. 12.) [1]) In seiner „Introduction à la science de l'histoire" unterscheidet *Buchez* „l'ordre fatal ou nécessaire" und „l'ordre libre". Noch bestimmter drückt sich der Krausianer Laurent aus. In seiner „Philosophie de l'histoire" schreibt er S. 216: „Il n'y a qu'un moyen de mettre la fixité de la nature physique dans le monde moral, c'est de nier la liberté humaine. C'est en effet à cela qu'aboutit le système des lois générales. Ajoutez-y la négation d'un gouvernement providentiel. Les astres qui accomplissent leur course avec une régularité admirable depuis qu'ils existent, ont-ils besoin d'un guide? Dès lors l'humanité peut aussi se passer d'un éducateur. Les lois générales éliminent en définitive Dieu et la liberté."

Th. Buckle findet für notwendig, in erster Linie sich mit dem Problem des menschlichen Willens zu befassen. (Siehe das I. Kapitel seines Hauptwerkes.)

Wie auch die Lösung des Problems der menschlichen Freiheit ausfallen möge, schon die Abhängigkeit der Philosophie der

[1]) Im einzelnen scheint Willkür zu herrschen. Diese Ansicht entspricht der Quetelets und Bueckles, dass die Regelmässigkeit nur während grösseren Perioden statistisch festzustellen möglich sei.

Digitized by Google

Geschichte von diesem jedenfalls äusserst komplizierten philosophischen Probleme, wenn eine solche Abhängigkeit im Laurentschen Sinne wirklich stattfindet, hätte die Möglichkeit der Philosophie der Geschichte problematisch und die Einigung auf diesem Gebiete unmöglich gemacht. Der unversöhnliche Kampf der Deterministen und Indeterministen (Steiner, Philosophie der Freiheit, 1893) wäre von der Philosophie auch in die Geschichtsphilosophie hinübergetragen und das Gebiet der letzteren unsicher gemacht worden. Zum Glück für die Philosophie der Geschichte ist es nicht der Fall. Wir können unmöglich den angeführten Meinungen über die Abhängigkeit der geschichtlichen Gesetzmässigkeit vom Willensproblem beipflichten.

Es ist leicht zu beweisen, dass diese Unabhängigkeit aus der Natur der Sache selbst mit Notwendigkeit folgt.

Dass der menschliche Wille, ob frei oder unfrei, in der empirischen Welt („in der Erscheinung" nach Kant) von Motiven geleitet werde, wird der Indeterminist ebenso wenig leugnen wollen, wie der konsequenteste Determinist. Nur die Unmöglichkeit der *freien* Wahl unter diesen Motiven, wird von dem letzteren behauptet, von dem ersteren seinem Standpunkte gemäss, in Abrede gestellt werden müssen. Dass es eine Regelmässigkeit, dass es strenge Gesetze gebe in der — freien oder unfreien — Wahl dieser Motive, folgt aus der *Zweckmässigkeit* der menschlichen Thätigkeit. Nicht Willkür oder Freiheit bestimmen unser Thun und Lassen, sondern bestimmte *Absichten,* die wir mit den durch das natürliche und gesellschaftliche Milieu dargebotenen Mitteln zu realisieren suchen. Jede Handlung eines normalen Menschen setzt sich ein *Ziel,* das sie zu erreichen strebt. Die menschlichen Absichten und Ziele sind aber nicht Objekte unserer Wahl, sie sind uns *gegeben* durch unsere physische, psychische und moralische Organisation. *Der Mensch wählt seine Bedürfnisse nicht selbst. Die Notwendigkeit und Allgemeinheit der Bedürfnisse aber rufen notwendige und allgemeine Thätigkeitsformen hervor.* Dadurch sind die konstanten Elemente des menschlichen Handelns überhaupt gegeben, folglich auch die Elemente der geschichtlichen Gesetzmässigkeit. Da die elementaren Bedürfnisse nur relativ *konstante* Grössen sind, insofern sie ihre minimale Befriedigung als Existenzbedingung absolut fordern, ihrer Mannigfaltigkeit, ihrem Umfang und ihrer Form der Befriedigung nach

Digitized by Google

dagegen unendlich *entwicklungsfähig* sind, so ist durch diese physiologisch-psychische Basis der menschlichen Geschichte, nicht nur das Konstante, sondern auch das Variable in derselben gegeben.

Ausser der subjektiven Quelle der *Bedürfnisse* giebt es auch eine objektive Quelle der geschichtlichen Gesetzmässigkeit. Es wäre eine augenscheinliche Einseitigkeit, die physiologisch-psychische Seite des Menschen als die einzige Quelle der konstanten Elemente, der Gesetzmässigkeit in der Geschichte zu betrachten. Der subjektiven Welt der *Bedürfnisse* steht die objektive Welt der *Mittel* gegenüber. Hier befinden wir uns auf dem sicheren Boden der Naturwissenschaft, die die Konstanz der gemeinsamen Verhältnisse der objektiven Mittel unter einander, wie ihrer Verhältnisse zu unseren subjektiven Bedürfnissen, zu ihrer unentbehrlichen Grundlage hat, was von niemanden bezweifelt wird. Damit ist also die zweite Quelle der konstanten Elemente des zeitlichen Geschehens gegeben, die Möglichkeit auch das Geschichtliche sub specie æterni, *nach dem Gesichtspunkte der Gesetzmässigkeit,* zu betrachten.

Auf diesem Gebiete der Notwendigkeit in der Geschichte erhalten ihre volle Bedeutung die Worte Herders: „Der Bau des Weltgebäudes sichert den Kern meines Daseins, mein inneres Leben, auf Ewigkeiten hin. Wo und wer ich sein werde, werde ich sein, der ich jetzt bin, eine Kraft im System aller Kräfte.“ (Ideen, Bd. I, S. 8, 1784.)

Wenn die natürliche Basis der Geschichte die Grundlage der notwendig sich vollziehenden geschichtlichen Verhältnisse liefert, so taucht die Frage über den Ursprung der *Veränderungen* in der Geschichte, der variablen Elemente, der, nach Auffassung Mancher, eigentlichen Geschichte, auf. Die Antwort ist aber nach dem Vorhergesagten nicht schwer. Insofern die *Combination* der natürlichen Kräfte, oder der objektiven Mittel zur Erreichung subjektiver menschlicher Ziele, die praktische Anwendung und Nutzbarmachung derselben durch das Wachstum der wissenschaftlichen Einsicht, wie durch den erfahrungsmässigen Gebrauch sich ändert, ist durch die objektiv-physische Basis der menschlichen Geschichte auch das variable Element derselben gegeben. Es existiert hiemit ein vollständiger Parallelismus in der Wirkungsweise der subjektiven wie der objektiven Faktoren

Digitized by Google

der Geschichte in Bezug auf gesetzmässige Form des Geschichtlichen. Die subjektive, wie die objektive Reihe dieser Faktoren bedingen sowohl die konstanten, als auch die variablen Elemente derselben. Der Entwicklung unserer subjektiven Bedürfnisse entsprechen Veränderungen in der objektiven Welt der Befriedigungsmittel. [1])

Die Geschichte ist ebenso Produkt der objektiven, wie der subjektiven Natur, oder populär ausgedrückt: Die äussere Natur und der menschliche Geist sind die Hauptquellen aller geschichtlichen Faktoren. Ihre Gesetze machen sich auch in den geschichtlichen Prozessen geltend. Die speziellere Zergliederung dieser Hauptfaktoren und die Bestimmung ihrer Wirkungsweise, im realen geschichtlichen Prozesse betrachtet, muss den Inhalt der Philosophie der Geschichte abgeben.

Die Bezeichnungen „Geist" und „Natur" als Hauptquellen aller geschichtlichen Faktoren müssen als zu allgemein betrachtet werden. In ihrer allgemeinen Form aber gehören diese Begriffsbestimmungen in die Philosophie der Geschichte, die, als Philosophie der Natur der Sache nach sich zu allererst mit den allgemeinen und notwendigen Prinzipien des geschichtlichen Werdens abzufinden hat. Nur nachdem die allgemeinen Grundlagen der Philosophie der Geschichte uns gegeben sind, können wir zu deren spezielleren Aufgaben übergehen.

Unsere Darstellung der allgemeinen Prinzipien der Philosophie der Geschichte wäre unvollständig, wenn wir ausser den

[1]) Karl Marx hat in seiner „Misère de la Philosophie" auf eine sehr interessante Erscheinung, der er seinem Standpunkte gemäss leider eine allzu grosse Allgemeinheit zuzuschreiben sucht, hingewiesen, nämlich, dass Aenderungen in der Produktion oder richtiger in der Produktionsweise neue, früher nicht gekannte Bedürfnisse hervorrufen müssten. Durch diese Bemerkung will er die subjektiven Faktoren der Geschichte — wenn nicht beseitigen — so doch ganz in den Hintergrund gerückt wissen. Unserer Ansicht nach begeht Marx — seinen Satz in dem von ihm gewollten allgemeinen Sinne auffassend — ein von einem so grossen Genie kaum erwarteten Irrtum, indem er die *Form* der Bedürfnisbefriedigung mit dem Bedürfnisse selbst vermengt. Die Hauptbedürfnisse, wie auch manche secundäre Bedürfnisse — wie die des Schmuckes existierten immer unabhängig von der Produktionsweise, die in der Marxischen „materialistischen" Geschichtsauffassung die Rolle des leitenden Faktors in der Geschichte spielt. Gerade das von ihm angeführte Beispiel — Lyoner Seide — beweist dies am klarsten.

Digitized by Google

erwähnten zwei Hauptquellen der geschichtlichen Gesetzmässigkeit — Natur und Geist — nicht eine dritte, die wir als das „geschichtliche Milieu“ bezeichnen können, in Betracht gezogen hätten.

Diesen *rein geschichtlichen* Faktor, durch den die Geschichte gewissermassen zur Urheberin ihrer selbst wird, hat in systematischer und bestimmter Weise Hegel in die Philosophie der Geschichte eingeführt. Er übt dadurch auf dieselbe, wie wir später sehen werden, noch bis auf unsere Tage einen mächtigen Einfluss aus. Mit der Objektivierung des Geschichtlichen, die seiner universellen geschichtlichen Auffassung eigen ist, nach welcher der gesamte Weltprozess in eine Geschichte des Absoluten und eo ipso die Weltphilosophie in Geschichtsphilosophie sich verwandelt, hat Hegel seine Aufmerksamkeit auf das geschichtlich Gewordene, als auf ein selbständig weiter wirkendes Moment der Entwicklung gelenkt. Die objektiv betrachteten einzelnen Hauptmomente der geschichtlichen Entwicklung sind bei ihm ebenso viele Ausgangspunkte neuer Entwicklungsformen, die sich nach einem bestimmten, von ihm aufgestellten Gesetze vollziehen.

Dadurch wird er zum Begründer der Theorie des geschichtlichen Milieus. Dass das geschichtliche Milieu nicht unabhängig von den oben aufgestellten geschichtlichen Hauptfaktoren gedacht werden kann, leuchtet von selbst ein. Wenn wir die Geschichte als solche nicht zu einer metaphysischen Substanz, zu einem selbständigen Subjekt hypostasieren wollen, wie es in einem gewissen Sinne Hegel selbst gethan hat, so bleibt uns nichts übrig, als die geistige und physische Natur — im allgemeinsten Sinne des Wortes — als Urquell des geschichtlichen Werdens. Der Mensch — individuell oder kollektiv — erscheint als das einzig mögliche Agens der Geschichte, dem die äussere Natur als Objekt und Mittel, als *locus standi* und Werkzeug seiner geschichtlichen Thätigkeit, passiv dient. Die innerhalb der Geschichte entstandenen Neubildungen, Institutionen (Familie, Staat, Gesellschaft, Eigentum) sind aus unzähligen Einzelwirkungen individueller und kollektiver menschlicher Thätigkeit entstandene kristallisierte Komplexe. Unter vielen andern bezeichnen daher

Digitized by Google

Vico und nach ihm Marx[1]) (Kapital, Bd. I) den Menschen mit Recht als den Schöpfer seiner Geschichte.

Es hat sich aber erfahrungsgemäss in der Entwicklung der Philosophie der Geschichte als höchst wichtig erwiesen, den spezifisch geschichtlichen Faktor — das geschichtliche Milieu — im Interesse des Verständnisses des konkreten Inhaltes der Geschichte in seiner Wirkungsweise *selbständig* zu betrachten. Für diese Selbständigkeit der Betrachtung scheinen zwei kaum zu beseitigende Gründe zu sprechen:

1. Die Natur des in der Geschichte sich bethätigenden menschlichen Geistes kann am besten nach seinen Wirkungen erkannt werden. Die geschichtlichen, zu einer bestimmten Vollendung gelangten Lebensformen sind also die geeignetsten Quellen zur Erkenntnis des einzigen aktiven Hauptfaktors der Geschichte.

2. Es ist eine der wichtigsten, wie merkwürdigsten Erscheinungen des Geschichtslebens, dass der Einzelne wie die Gesamtheit von dem geschichtlich Gewordenen, wie von einer *Naturmacht* sich abhängig fühlen, und es auch wirklich sind. Der Mensch ist nicht nur Herr und Schöpfer, er ist auch Sklave und Produkt seiner eigenen Geschichte. Vor den gegebenen geschichtlichen Verhältnissen beugen sich ohnmächtig die kräftigsten Individualitäten wie die grössten Völker. Die geschichtlich überlieferten Vorstellungen und Denkformen, Gebräuche und Sitten, Regierungen, Gesellschafts- und Wirtschaftsorganismen wirken und dauern oft noch dann fort, wenn sie schon lange ihrer Berechtigung in den Bedürfnissen, Bestrebungen und Ansichten der Mehrzahl der Gesellschaftsmitglieder, verlustig gegangen sind. Gewiss liegt in *letzter Instanz* die Macht dieser geschichtlich überlieferten Lebensformen in den Interessen und Sympathien der sie vertretenden und mit geschichtlich erworbenen Machtmitteln um ihre Existenz kämpfenden einzelnen Individuen oder Gesellschaftsklassen. Die Macht der geschichtlichen Lebensformen wird also wieder in derjenigen der Menschen aufgelöst. Es ist aber andererseits dagegen einzuwenden, dass die *geschichtliche Tradition ein wichtiges Element* dieser Macht ausmacht und

[1]) Marx allerdings mit der Beschränkung: unter objektiv gegebenen, hauptsächlich ökonomischen Verhältnissen, die bisweilen den „Herrn" der Geschichte zu ihrem „Sklaven" umwandeln sollen.

Digitized by Google

den Uebergang von einer geschichtlichen Lebensform zu einer anderen so ungemein erschwert, dass gesellschaftliche Katastrophen, Revolutionen, gesellschaftliche Krisen und Erschütterungen als Uebergangsmomente mit Naturnotwendigkeit über die Gesellschaft hereinbrechen.

Insofern also wir diese Objektivirung des „historischen" Faktors nur als ein Uebergangsmoment, als *Spezifikation einer allgemeinen* geschichtsphilosophischen Annahme, als Hilfsmittel der Untersuchung betrachten und es mit vollem Bewusstsein anwenden, hat dieselbe ihre volle Berechtigung.

Wie steht es aber mit unserer Frage der geschichtlichen Gesetzmässigkeit vom Standpunkte der Theorie des historischen Milieus?

Indem diese Theorie eine Reihe von geschichtlichen Thatsachen, die in einem notwendigen kausalen Zusammenhang stehen, zur Erklärung des geschichtlichen Gesamtprozesses hinzuzieht, schafft sie *eo ipso* eine neue Instanz der Regelmässigkeit und Notwendigkeit. Sie stellt der Geschichtswissenschaft die *neue* Aufgabe, das jeweilige notwendige Verhältnis der einzelnen geschichtlichen Erscheinungen und Erscheinungsreihen zu den massgebenden historisch überlieferten Lebensformen, festzustellen und zu erklären, auf deren Grundlage die zu erklärenden Erscheinungen sich abspielen.

Die Lösung dieser Aufgabe dürfte zur Aufstellung neuer geschichtlicher Gesetze führen. Das Verhältnis verschiedener geschichtlicher Lebensformen zu einander (wie z. B. geschichtlich bestimmter politischer Einrichtungen zu bestimmten Wirtschaftsformen oder grosser geschichtlicher Religionen zu entsprechenden philosophischen Systemen), die Gesetze ihrer Entwicklung, ihres Gedeihens und Verfalls, beziehungsweise ihres Ueberganges von bestimmten geschichtlichen Verhältnissen in andere, der Zeit und ihren Bestrebungen mehr entsprechende Formen, dies alles eröffnet eine unendlich weite Aussicht für die Philosophie der Geschichte, die bei der Lösung dieser komplizierten Aufgabe der Hilfe aller Wissenschaften bedarf. Die allgemeinen Prinzipien und Gesetze der Entstehung und Entwicklung bestimmter Nationalitäten, des Staates, bestimmter Gesellschafts- und Wirtschaftsorganisationen zu finden, wird somit zur Hauptaufgabe der Phi-

Digitized by Google

losophie der Geschichte, deren Lösung ebensosehr von theoretischem Werte, wie von praktischer Bedeutung ist.

Eine besondere Stelle nimmt in der Frage über den spezifischen Charakter des Historischen eine Gruppe russischer Denker und Schriftsteller ein, die sich in den wissenschaftlich gebildeten Kreisen Russlands eines bedeutenden Einflusses erfreuen und in der Litteratur den Namen „russische sociologische Schule" führt. Zu dieser Gruppe gehören in erster Reihe Peter Lawroff, Nikolai Michailowsky und Karejeff. Leider blieb wegen Unkenntnis der wissenschaftlichen russischen Litteratur diese Strömung in Westeuropa bis in die letzte Zeit unbekannt. Der Begründer und bedeutendste Repräsentant dieser Richtung ist Peter Lawroff, ein Mann von universeller und zugleich gründlicher Gelehrsamkeit und grossem philosophischen Tiefsinn.[1])

Das wissenschaftliche Verdienst der russischen sociologischen Schule besteht in der Hervorhebung und Analyse der subjektiven Elemente in der Sociologie und der Geschichte, der Betonung der geschichtlichen Bedeutung aktiver, fortgeschrittener Persönlichkeiten, die in ihrer Gesamtheit als besondere Kulturklasse — „Intelligenz" genannt — eine führende Rolle in der Geschichte behaupten sollen.

Nikolai Michailowsky hat im Gegensatze zu *Herbert Spencer,* dessen Theorie des Fortschrittes und des Gesellschaftsorganismus er einer geistreichen und mehrfach zutreffenden Kritik unterzieht, die subjektiven, für das menschliche Wohl wichtigen Elemente der geschichtlichen Evolution hervorgehoben. Nicht die vollkommenste Differenzierung der menschlichen Thätigkeit, die den Menschen zu einem Bruchstücke, zu einem Teile eines Teiles eines quasi objektiven gesellschaftlichen Organismus herabwürdigt und verstümmelt, dürfe als Hauptmerkmal des Fort-

[1]) Von P. Lawroff's Leben und seiner Lehre nehmen hauptsächlich folgende Schriften Notiz; wir nennen nur die in westeuropäischen Sprachen verfassten: Eine vorzügliche Skizze von E. Rubanowitsch: „Les Idées philosophiques de Mr. Lawroff." — „La Grande Encyclopédie", Paris, 1895, t. 21, p. 1069 (Art. von Charnay). — Revue Philosophique. 1888, p. 517 ff. — Angelo de Gubernatis, Dizionario biografico degli Scrittori contemporanei, p. 619, Florenz, 1879 (enthält ungenaue Angaben). Neue Zeit, 1893. — Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, redigiert von R. Falkenberg. 1894, Bd. 104, p. 88 ff. — Siehe auch „Justice". Paris, Nr. 5,743, 1895.

Digitized by Google

schrittes bezeichnet werden, sondern die harmonische Ausbildung des Individuums, die harmonische Entwicklung aller seiner Kräfte. Diese Entwicklung aber folgt nicht mit fatalistischer Notwendigkeit aus dem objektiven Gange der Geschichte. Sie ergiebt sich nur als Produkt bewusster Thätigkeit menschlicher Persönlichkeiten, die das jeweilig gegebene historische Milieu nach ihrem *subjektiven* Massstabe, nach ihren Bestrebungen und Idealen beurteilen und demgemäss handeln.

Er versucht daher die Bedeutung und Macht der aktiven Persönlichkeit wissenschaftlich zu begründen. In seinen brillant geschriebenen Essays „Die Heroen und die Menge" sucht er die Bedeutung der aktiven Persönlichkeit auf eine psychologisch-pathologische Basis zu bauen unter Zuhilfenahme der neuesten Ergebnisse der Psychologie und Psychiatrie.

Nach dieser Geschichtsauffassung wird der Mensch wirklich als Schöpfer seiner eigenen Geschichte, wenn auch unter beständigem Drucke und unter Benützung objektiver Verhältnisse betrachtet. So sagt Professor *Karejeff* in seinem geschichtsphilosophischen Hauptwerke: „Osnovnyie Voprosy filosofii istorii" (Grundfragen der Philosophie der Geschichte), Bd. II, S. 250: „Alles, was in der Geschichte überhaupt existiert, existiert für, durch und in dem menschlichen Individuum. Alle Arten socialen Lebens sind nichts als verschiedene Systeme menschlicher Beziehungen. Alle Erscheinungen des geistigen Lebens sind nichts weiter als verschiedene Zustände menschlicher Persönlichkeiten; jede gesellschaftliche Institution wird in letzter Instanz von menschlichen Individuen geschaffen, bewahrt und umgestaltet und übt bestimmte Wirkungen auf ihren Charakter aus. . . . . Als Subjekt, das die ganze Kultur schafft, wie als Objekt ihrer Einwirkungen, ist das Individuum dasjenige reale Wesen, durch welches, in welchem und für welches der Staat, die ökonomische Organisation, das gesellschaftliche Leben, das Recht, die Philosophie, die Moral, die Religion, die Wissenschaft, die Litteratur, Kunst existieren — es ist auch dasjenige Centrum, durch welches, in welchem und für welches sie alle sich mit einander verbinden. Das Individuum ist das einzige reale Wesen, mit dem sich die Geschichtswissenschaft befasst: an und für sich giebt es weder Nationen, noch Staaten, noch andere ähnliche Institutionen, weder Recht noch Religion, weder Philosophie noch Moral, weder

Digitized by Google

Wissenschaft noch Kunst, noch Civilisation; dieselben sind weder im stande zu denken noch zu fühlen, weder zu wollen noch einen Entschluss zu fassen, noch die in ihrem Bereiche sich abspielenden Aenderungen gewahr zu werden — das fühlende, denkende, wollende Individuum allein entscheidet sich zum Handeln, handelt und unterliegt den Wirkungen seines Handelns."

Objektive Gesetze in der Geschichte, die durch Eingreifen der individuell-menschlichen Thätigkeit nicht modifiziert werden könnten, zu finden, ist nach dieser Auffassung eine Sache der Unmöglichkeit.

Professor Karejeff geht noch weiter und bestreitet die Möglichkeit, geschichtliche Gesetze zu entdecken. Die Geschichte, wie ihre Philosophie gehören nach Professor Karejeff zu den von ihm genannten „phänomenologischen Wissenschaften", die sich nur mit den individuellen, nie sich wiederholenden Erscheinungen befassen. Das Gesetzmässige in der Geschichte fällt der Sociologie und Psychologie, den „nomologischen" Wissenschaften zu.

Prof. Karejeff teilt die schon von uns aufgeführte Ansicht *Schopenhauers,* dass die Geschichte wohl ein Wissen, aber keine Wissenschaft darstelle. Die geschichtlichen Thatsachen wiederholen sich *nicht,* und daher giebt es keine geschichtlichen Gesetze. [1])

Prof. Karejeff will aber nicht leugnen, dass es konstante Elemente in der Geschichte giebt. Er will sie aber vom geschichtlichen Prozess als solchen abgesondert und der Sociologie wie der Psychologie einverleibt wissen.

Schon bei der Kritik der Ansichten Schopenhauers und Schellings haben wir gesehen, wie unhaltbar diese künstliche Zergliederung der geschichtlichen Erscheinungen sei. Jede geschichtliche Erscheinung ist ein Ganzes, aus konstanten und variablen Elementen bestehendes, und als solches will sie aufgefasst werden. Als Ganzes wirkt sie auf unser Schicksal, als Ganzes bedingt sie die ihr folgenden Erscheinungen. Gewiss kann jede Wissenschaft und unter allen Wissenschaften die Psychologie und die Sociologie mit besonderem Rechte die konstanten Elemente zu ihren speziellen Zwecken vom geschicht-

[1]) Ib., Cap. II, S. 17 ff.

Digitized by Google

lichen Prozesse ablösen und als solche betrachten. Ein solches Verhältnis kann auch zwischen anderen Wissenschaften platzgreifen, kann aber die Philosophie der Geschichte nicht hindern, ihr wissenschaftliches Objekt selbständig zu behandeln.

Dazu übersieht Professor Karejeff, dass es ausser den Gesetzen der Coexistenz und Succession, die er bei der absoluten Individualität, durch welche sich das Geschichtliche nach ihm unterscheidet, konsequenterweise nicht anerkennen kann, auch Entwicklungsgesetze giebt, die schon allein einen hinreichenden Stoff und ein wissenschaftlich gerechtfertigtes Objekt der Philosophie der Geschichte als Wissenschaft bilden können. Dieser Irrtum ist umso unerklärlicher bei Prof. Karejeff, als er selbst auf dem Boden des Entwicklungsprinzips steht und die Idee des Fortschrittes als die Seele der Philosophie der Geschichte bezeichnet. [1])

Bedeutend gründlicher und tiefer fasst die Frage über die Gesetzmässigkeit in der Geschichte der Begründer der russischen sociologischen Schule, der schon genannte Peter Lawroff.

Von ihm stammt die Hervorhebung des notwendig subjektiven Elementes in der Geschichte, die wir bei Nicolai Michailowsky kurz zu charakterisieren schon die Gelegenheit hatten; bei ihm treffen wir auch die Betonung der geschichtlichen Bedeutung des Individuums.

Peter Lawroff hat aber eine weitere und solidere Grundlage für seine geschichtsphilosophischen Ansichten.

Mit den mathematischen, wie mit den andern exakten Wissenschaften ebenso gründlich vertraut, wie mit den historischen und philosophischen, hat er in seinem noch nicht zu Ende gebrachten encyklopädischen Werke: Essai d'une histoire de la pensée dans les temps modernes [2]) (Préparation de l'homme — La période anthropologique), die Grundlagen seines Systems dargelegt. In dieser Hinsicht sind auch von Bedeutung seine zahlreichen anderen Schriften, von denen die „Historischen Briefe" allgemein als die gelungensten und populärsten betrachtet werden.

---

[1]) Ib., Buch II. — Prof. Karejeff darf neben Flint und Rougemont als der gründlichste Kenner der geschichtsphilosophischen Litteratur betrachtet werden.

[2]) Erscheint russisch in Genf.

Digitized by Google

Auch P. Lawroff unterscheidet die konstanten Elemente von den variablen des geschichtlichen Prozesses. Er betrachtet aber die konstanten Elemente als diejenigen der „Kultur". Zur Geschichte im eigentlichen Sinne des Wortes gehört nach P. Lawroff nur das bewusst sich vollziehende, das nach bestimmten Ideen oder Idealen sich gestaltende und verändernde, das auf Grund der *„Kritik"* und *Negierung* des Ueberlieferten und Ueberlebten mit Hülfe des Gedankens sich aufbauende.

In dem oben genanten Werke sagt er wörtlich:

„Für jede geschichtliche Epoche bilden alle Ueberbleibsel der Vergangenheit, welche überleben, nicht weil sie nützlich sind, sondern weil sie in den früheren Perioden der Gesellschaft existierten, einen unterschiedslosen Komplex der historischen Hinterlassenschaft.

Dies kann ein nützliches Element des Lebens nur dann werden, wenn seine Bestandteile einer strengen Kritik, entsprechend den Forderungen der neuen Epoche, unterzogen werden. Was die Probe dieser Kritik nicht bestehen kann, kann als Gegensatz zu der bewussten Thätigkeit, die sich im bewussten Streben nach bessern Zuständen äussert, betrachtet werden. Erst durch diese kritische Unterscheidung erhalten wir einerseits das Ueberlieferte, das noch nicht kritisch durchgearbeitet worden ist: das sociale Milieu, die *gewohnheitsmässige Kultur,* oder kürzer die ***Kultur;*** andererseits erhalten wir das Ergebnis der Ueberwindung des Milieus durch den Menschen, die er im Namen seiner Entwicklungsbestrebungen vollzieht, das Ergebnis der Arbeit des Gedankens als des Vorbereiters neuer historischer Perioden, das Ergebnis des *geschichtlichen* Lebens. Die Wechselwirkung der Geschichte und der Kultur bildet den ganzen Inhalt *geschichtlicher Civilisationen.*

In diesem Sinne ist das geschichtliche Leben ein Prozess bewusster Entwicklung, die in einer Gesellschaft unter bestimmten Kulturformen platzgreift."

„Nur diejenigen," führt Lawroff weiter aus, „sind als Träger des geschichtlichen Lebens zu betrachten, die der überlieferten Kultur sich nicht blindlings anpassen, sondern sie denkend und kritisierend in Verfolgung eines Ideals entwickeln" — mag dieses Ideal nun ein progressives oder reaktionäres sein. Somit erhalten wir die „Intelligenz", die Lawroff als „eine Gesamtheit von in

Digitized by Google

der Gesellschaft lebenden Individuen, die des „geschichtlichen Lebens“ teilhaftig sind,“ definiert. Diese Intelligenz steht an der Spitze der menschlichen Entwicklungsgeschichte. Nur diejenige Gesellschaft hat nach Lawroff eine Geschichte, welche eine Intelligenz besitzt und dazu eine Gesellschaftsform, die dieser Intelligenz die Möglichkeit der Einwirkung auf das gesellschaftliche Leben gewährt. In den „Historischen Briefen“ bezeichnet Lawroff den geschichtlichen Prozess als „Ueberwindung (genauer Ueberarbeitung) der Kultur durch den Gedanken“ und sucht die praktischen Bedingungen der Möglichkeit desselben festzustellen.

Die „geschichtliche Bedeutung des Individuums“, dieser allgemeine Zug der „russischen sociologischen Schule“ findet also in Lawroff ihren Begründer, einen systematischen und gründlichen Verteidiger.

Diese Betonung der geschichtlichen Rolle des Individuums in Russland lässt sich leicht aus dessen geschichtlichen und politischen Verhältnissen erklären. Der in Russland herrschende Absolutismus konzentriert in einer einzigen Person eine ungeheure politische und historische Macht, vor der nicht nur die mehr als hundert Millionen zählende Bevölkerung Russlands, sondern sogar die fortgeschrittensten Völker Westeuropas sich beugen. Die geschichtliche Macht des Individuums ist also in einem politischen System, das das gesamte Volksleben beherrscht und auf dasselbe tief einwirkt, verkörpert und steht als lebendiges Beispiel jederzeit vor jedermanns Augen. Anderseits setzen die bei der Entwicklung jedes Landes unentbehrlichen Freiheitsströmungen ihre ganze Hoffnung in die selbständige Entwicklung des Individuums, in seine Widerstandskraft, in seine individuelle Initiative, um eine neue Ordnung der Dinge herbeizuführen. So wird die Theorie der geschichtlichen Bedeutung des Individuums von dem herrschenden politischen System, wie von seinen entschiedensten Gegnern begünstigt.

Schon *Montesquieu* nähert sich diesem Gedanken, indem er in seinen „Lettres Persanes“ auf die Unsicherheit der öffentlichen Ordnung in einer absoluten Monarchie hinweist, da die grösste Gewalt im Staate und mit ihr die ganze auf ihr beruhende Staatsordnung von jedem einzelnen Individuum, das sie mit Erfolg in der Person des Monarchen angreift, leicht kompromittiert werden kann. In einer absoluten Monarchie, für welche der blinde und

Digitized by Google

ausnahmslose Gehorsam *Aller* eine Existenzbedingung ist, erscheint der einzelne rebellische Wille als eine bedeutende Macht und als ein erschreckendes Beispiel. Daher die besondere Schonungslosigkeit in der Unterdrückung jedes auch entfernten Versuches zur Rebellion in Monarchieen.

Mögen die letzten Ursachen einer solchen Bedeutung des Individuums eine weit breitere sociale und geschichtliche Basis haben, und die Macht des einzelnen nur als eine *Folge* allgemeiner Verhältnisse hervortreten lassen — die Bedeutung, die der einzelne im Strome der Geschichte erlangt hat, bleibt fest stehen und desto fester, je mehr diese Bedeutung durch Zurückführung derselben auf allgemein geschichtliche Verhältnisse mit grösserer Sicherheit als eine geschichtliche Notwendigkeit, und nicht nur als ein vorübergehender Zufall, sich erweist. *So befestigt uud begründet die Bedeutung des Individuums jene Theorie, welche durch ihre Zurückführung auf sociale und geschichtliche Ursachen sie zu erschüttern glaubt.*

Kehren wir zu Lawroff zurück. Die subjektive Richtung in der Sociologie, wie übrigens in jeder anderen Wissenschaft, scheint mit dem Prinzip der Gesetzmässigkeit schwer in Einklang gebracht werden zu können. Wir haben dies bei *Karejeff* gesehen, der die Geschichte zu einer Beschreibung (wenn auch möglicherweise pragmatischen) einzelner sich nicht wiederholender Thatsachen herabwürdigt.

Peter Lawroff teilt diesen Irrtum nicht. Im Einklang mit seiner ganzen Geschichtsauffassung findet er neue Beweise, die die Möglichkeit der Gesetze in der Geschichte befestigen. So sagt er in seinem oben genannten Werke: „Die Formen des Zusammenlebens, die bei vielen Tierarten zu treffen sind, scheinen dem oberflächlichen Beobachter ebenso unveränderlich, als der biologische Bau dieser Tiere. Die moderne Naturwissenschaft aber, die alle Organe und Funktionen des Tierkörpers als Produkte der Evolution betrachtet, muss die Formen des socialen Lebens auch als solche Produkte ansehen. . . . . Wir sind also wissenschaftlich berechtigt, für jedes Kulturgeschöpf die Frage über die Evolution der ihr angemessenen Gesellschaftsformen aufzuwerfen, wenn auch bei dem gegenwärtigen Zustande unserer Kenntnisse eine Lösung dieser Frage für die Mehrzahl der Tierarten sehr schwierig oder sogar unmöglich ist. Es kann aber

Digitized by Google

keineswegs die Schwierigkeit der Entdeckung eines Entwicklungsgesetzes uns hindern, das Vorhandensein dieses uns unbekannten Gesetzes als notwendig, und die Aufgabe, es zu entdecken, als wissenschaftlich zu betrachten."

Je weiter die menschliche Gesellschaft sich entwickelt, je bedeutender der bewusst sich vollziehende Teil der Geschichte ist, desto näher liegt die Möglichkeit, geschichtliche Gesetze aufzustellen.

So sagt Lawroff weiter: „Das Vorhandensein des bewussten Entwicklungstriebes in einer bestimmten Anzahl von menschlichen Individuen verleiht der Aufgabe, die Gesetze der gesellschaftlichen Evolution zu entdecken, einen bestimmten Charakter. Während das Milieu, in dem die gesellschaftliche Evolution stattfindet und die auf sie einwirkenden äussern Kräfte im höchsten Grade verschiedenartig sind, wirkt das wichtigste Element des *historischen Lebens,* der Gedanke, der die Kultur infolge des Entwicklungstriebes umgestaltet, nach den mehr bestimmten und besser bekannten Gesetzen der Psychologie und der Logik. Das *historische Leben* (im oben bezeichneten Sinne Lawroffs) verschiedenster Nationen kann daher mehr Aehnlichkeiten aufweisen, als das *unhistorische.* Die verschiedenen Phasen des ersteren folgen mit mehr Regelmässigkeit aufeinander, als diejenigen des letzteren. Und je höher die Entwicklungsstufe der gesellschaftlichen Evolution, desto weniger Abweichungen von dieser Regelmässigkeit. Die Verbindung aller *geschichtlichen* Erscheinungen des Völkerlebens, besonders ihrer höheren Formen, lässt sich mit mehr Sicherheit in *einem* stetigen Prozesse der Entwicklung der Menschheit verwirklichen, als die Unterwerfung der mannigfaltigen Produkte der Kultur, der Gewohnheiten, Sitten, Traditionen und Gesellschaftsformen unter eine allgemeine Regel. Die Aufgabe, ein Gesetz aufzustellen, das die Reihenfolge geschichtlicher Phasen im Leben der Menschheit bestimmt, geht aus der Auffassung der Geschichte, als eines Prozesses der Entwicklung von Kulturformen durch die Wirkung der Gedankenarbeit, von selbst hervor. Ein derartiges Gesetz ist genau ebenso wissenschaftlich, wie das von der Embryologie aufgestellte Gesetz der Entwicklung des Embryos, wie das der organischen Entwicklung von einer Monere bis zu einer Eiche und zum Menschen, oder wie die Gesetze der geologischen Formationen. . . ."

Digitized by Google

Nachdem Lawroff bemerkte, dass verschiedenen Völkern und Epochen verschiedene geschichtliche Gesetze entsprechen können, und dass aus diesen verschiedenen Gesetzen der wissenschaftliche Forscher ein allgemeines Gesetz der geschichtlichen Entwicklung gewinnen könne, kommt er zu folgendem Schlusse: „Sind diese Gesetze nur Trugbilder, so kann die Geschichte überhaupt nicht begriffen werden und existiert als Wissenschaft einfach nicht. In der Wirklichkeit giebt es aber Geschichtsgesetze. Die Aufstellung derselben ist eine Aufgabe der Wissenschaft und erst wenn das geschehen ist, kann die Geschichte wissenschaftlich begriffen werden."

Kaum ist es möglich die Gesetzmässigkeit in der Geschichte und somit die Möglichkeit der Philosophie der Geschichte im allgemeinen treffender zu begründen, als es in seinem Werke P. Lawroff thut.

Es bleibt ihm nur das wichtige Problem des Verhältnisses zwischen „Kultur" und „Geschichte", zwischen den unbewussten und bewussten Elementen der Geschichte nach den verschiedensten Beziehungen zu lösen.[1]) Gelingt ihm dies, so erhalten wir ein grossartiges System der Philosophie der Geschichte auf Grundlage spezieller Forschungen aller hiezu gehörenden Wissenschaften, ein System, das zur Zeit die westeuropäische Wissenschaft noch nicht besitzt.

[1]) Durch seine wissenschaftlichen Vorstudien, wie durch seine philosophische Denkart ist P. Lawroff, der zugleich ein tiefsinniger Philosoph wie einer der gelehrtesten Männer Europas (vgl. „Neue Zeit", 1892 3, II. Bd. S. 325) ist, der geeignetste Mann für die Lösung dieser Aufgabe. Es bleibt nur zu wünschen, dass dem greisen Denker, den das zarische Russland ins Exil getrieben hat, auch die physische Möglichkeit geboten sei, diese geschichtsphilosophische Aufgabe einer, wenn nicht endgültigen — die Geschichtsphilosophie kennt keine endgültigen Lösungen — so doch den wissenschaftlichen Forderungen unserer Zeit entsprechenden Lösung entgegenzubringen.

Digitized by Google

III. Die Bedeutung des Individuums in der Geschichte.

Die Stelle des Individuums in der Geschichte bildet das Hauptproblem der „russischen sociologischen Schule." Dieses Problem kann mit einem gewissen Rechte eine dominierende Stellung in der Philosophie der Geschichte beanspruchen. Bei der Behandlung der allgemeinsten Prinzipien der Philosophie der Geschichte ist am Platze, diesem Problem näher zu treten. *Drei* Lösungen desselben sind möglich:

Erstens. Das Individuum ist ein relativ selbständiges, hauptsächliches Agens in der menschlichen Geschichte. Es ist der Ausgangspunkt, Ziel und Hebel des geschichtlichen Prozesses. Die Geschichte existiert für, in und durch dasselbe. Dies ist im wesentlichen — mit einigen Beschränkungen und Abweichungen nebensächlicher Natur — die Lösung, welche die oben charakterisierte Richtung, die in der russischen geschichtsphilosophischen Litteratur sich geltend gemacht hat, gibt.[1]) Das natürliche wie das socialökonomische Milieu ist der *locus standi,* das Produkt oder Mittel, das Werkzeug oder Genussobjekt des sich bethätigenden und geschichtliche Werte schaffenden Individuums. Die objektiven Kräfte, die das Individuum umgeben, müssen gewiss in Betracht gezogen werden und können nie straflos von dem Individuum ignoriert werden. Sie müssen aber nur in Bezug auf das Wohl und Wehe des Individuums betrachtet werden. Das Individuum unterordnet mit Notwendigkeit die Beurteilung und Betrachtung der Geschichte seinen eigenen Absichten, Zwecken und Idealen.

Die *zweite* Lösung des Problems gehört ihrem Geiste nach zu der entgegengesetzten objektiven Richtung in der Geschichtsphilosophie, die in der neueren Zeit hauptsächlich von *Hegel* stammt, und die in unseren Tagen eine nicht nur theoretische Bedeutung erlangt, sondern auch im populären Marxismus einen praktischen Ausdruck gefunden hat. Wohl sagt Marx selbst mit

[1]) Die russische sociologische Schule ist nicht in allen ihren Vertretern durchaus homogen. So bekämpft, z. B., Michailowsky, ein äusserst geistreicher und glänzender Publizist und Kritiker, den Marxismus in Russland, während Lawroff's Stellung zu demselben uns unklar erscheint. So weichen auch Lawroff's Ansichten über die Bedeutung des Individuums von der oben skizzierten Auffassung ab und nähern sich mehr der weiter unten zu entwickelnden dritten Anschauung.

Digitized by Google

Vico, dass die Geschichte sich dadurch von der Natur unterscheide, dass sie vom Menschen selbst gemacht werde. Im „18. Brumaire“ ergänzt er diese seine Ansicht durch folgende Worte: „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.“ (2. Aufl. 1869, pag. 1.)

Es scheint aber, dass dieser schöne Gedanke von Karl Marx von den meisten seiner Nachfolger übersehen oder ignoriert worden ist. In der marxistischen Litteratur wird das Verhältnis des Individuums zum objektiven, bezw. ökonomischen Faktor, den sie als Hauptfaktor in der Geschichte betrachtet, derartig behandelt, dass man beim besten Willen, wissenschaftlich objektiv zu sein, schliessen muss, die „Marxisten“ betrachteten das Individuum nur als den Geschäftsführer des ökonomischen Faktors; als ob für sie im geschichtlichen Bewegungsprozess die ökonomischen Verhältnisse alles seien, das Individuum nichts sei. Durch den möglichen Einwand, dass die Beschaffenheit und die Wirkung des Individuums in der Geschichtsphilosophie, als eine selbstverständliche Voraussetzung der Möglichkeit aller Geschichte überhaupt, keiner näheren wissenschaftlichen Analyse bedürfe, wird die Verkennung der Stellung des Individuums in der Geschichte gerade am klarsten blossgelegt. Es giebt für die Wissenschaft nichts selbstverständliches. Die Wissenschaft ist gerade dazu da, um das, was dem gemeinen Verstande als selbstverständlich erscheint, als eine Quelle von Problemen und wissenschaftlichen Schwierigkeiten, als ein inhaltsreiches Untersuchungsobjekt darzustellen. Und das menschliche Individuum, welches als das komplizierteste System von Kräften bezeichnet werden kann, ist nichts weniger als einfach und selbstvertändlich. Seine Wirkungsweise in der Geschichte ist auch nicht als etwas ein für allemal Gegebenes zu betrachten, insofern dieselbe von seinen natürlichen Anlagen bestimmt wird. Das Individuum ist kein System *konstanter,* sondern mannigfaltig und stetig sich entwickelnder Kräfte. Die genaue Untersuchung des Verhältnisses des Individuums zum ökonomischen Faktor selbst, diesem Deus ex machina der meisten Marxisten im buchstäblichen Sinne des Wortes, könnte viel

Digitized by Google

Ueberraschendes, das mit der Theorie des absoluten Untergeordnetseins des Individuums unter die ökonomischen Verhältnisse keineswegs vereinbar ist, auch für dennüberzeugteste Marxisten zu Tage fördern. Er könnte zur Einsicht kommen, dass sich in vielen Fällen leicht ein Satz aufstellen liesse, etwa in folgender Form, die, wenn auch nicht, genau wissenschaftlich ist, doch nichtsdestoweniger der Wahrheit nicht allzufern steht. Verschedenei Zonen — verschiedene Rassen. Verschiedene Rassen — verschiedene Individuen. *Verschiedene Individuen — verschiedene ökonomische Verhältnisse.* Stellt doch Marx, auf ökonomischem Gebiete unbestreitbar eine Autorität ersten Ranges, selbst fest, dass der Kapitalismus nicht in den tropischen, sondern nur in den gemässigten Zonen sich zur vollen Blüte entwickeln konnte. (Kapital, Bd. I.)

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die Geschichtsphilosophie von Marx und Engels zu kritisieren. Vielmehr sei hier betont, dass die Marxistische Geschichtsphilosophie trotz ihrer *Einseitigkeit* für die Philosophie der Geschichte im grossen und ganzen mehr befruchtend und anregend wirken wird, als die gesamten zahlreichen ideologischen geschichtsphilosophischen Systeme, die aus allgemeinen und abstrakten Prinzipien eine Philosophie der Geschichte konstruieren wollen.[1]) Uebrigens sind diese letzteren Geschichtsphilosophen vorsichtig genug, sich vorher eine eigene, mit der wirklichen sich kaum berührende Geschichte, *ad majorem gloriam* ihres eigenen Systems, zurecht zu machen. Wenn die Kritik gegen dieselben einerseits nicht streng genug sein kann, weil sie den Boden der Philosophie der Geschichte im höchten Grade unsicher gemacht haben und einen berechtigten Zweifel aufkommen liessen, ob überhaupt eine Philosophie der Geschichte möglich sei, so muss andererseits dieselbe Kritik objektiv genug sein, um die gesunde Einseitigkeit des Marxismus

[1]) Als objektive Würdigung des Marxismus von einem Nichtmarxisten ist ein Aufsatz von Professor Sombart zu betrachten. Er sagt da u. a.: „... das Eigentümliche der marxistischen Weltauffassung, dass sie die deutsche Form, wie sie der Hegelianismus bot, mit dem warmen, wirklichen Inhalt westeuropäischen Lebens füllte, dass ihre Schöpfer westeuropäisches Leben als deutsche Philosophen anschauten. In dieser Synthese von deutschem und westeuropäischem Leben liegt das eigentliche Geheimnis des Marxismus." („Zukunft", Berlin, Oktober 1895.)

Digitized by Google

als eine notwendige Reaktion gegen die abstrakt-idealistische Strömung zu betrachten.[1])

Die *dritte* mögliche Lösung des Problems der geschichtlichen Bedeutung des Individuums ist eine Kombination oder Versöhnung der subjektiven und objektivan Standpunkte. Das Individuum kann zugleich als geschichtliches Agens wie als geschichtliches Produkt aufgefasst werden. — Wenn das Individuum einerseits seine Geschichte selbst macht, so ist es andererseits unzweifelhaft, dass es von den geschichtlich überlieferten Verhältnissen abhängt. Thomas *Buckle* in seiner „History of Civilisation" behauptet mit Recht, dass die mächtigsten Individualitäten, mögen sie sie sich in ihrem eigenen Bewusstsein für absolut frei und unabhängig halten, von der geschichtlichrn Umgebung aufs Entschiedenste abhängen. Diese notwendigerweise vermittelnde Problemslösung betrachtet also das Individuum als aktives Subjekt und zugleich als passives Objekt, als Herrn und Sklaven seiner eigenen Geschichte in einer Person vereinigt.

Diese Lösung in ihrer allgemeinen Form scheint der wissenschaftlichen Wahrheit am nächsten zu stehen. Sie leidet aber an zwei bedeutenden Mängeln. Erstens ist sie zu allgemein und kann darum für die konkreten Fälle und für die Mannigfaltigkeit des geschichtlichen Prozesses nur von methodologischer, wenn auch

---

[1]) Folgendes Beispiel dürfte zur Rechtfertigung unserer Behauptung genügen. In seiner neuesten Schrift „Professional Institutions" (VII. Judge and Lawyer) führt *Herbert Spencer*, der unbestritten bedeutendste der lebenden Vertreter der wissenschaftlichen Sociologie, das juristische Gesetz — und folglich das gesamte positive Recht — auf zwei Faktoren zurück: 1. auf die Macht der Gewohnheit („... hardered form of custom — Law"), 2. auf die göttliche Sanktion („the ideal of Law and of divine will were equivalents"). Für dem mit geschichtsphilosophischen Fragen Vertrauten liegt ausser Zweifel, dass diese Erklärung, mag sie auch richtig sein, nur die *unwesentlichen* Merkmale dieser socialen Erscheinung hervorhebt. Eine Handlung bzw. Ansicht kann nur dann zu einer Gewohnheit „verhärtet" werden oder die göttliche Sanktion erhalten, wenn gewisse reale individuelle und sociale Verhältnisse diese schon später *hinzukommenden* Merkmale zu einer individuellen und socialen Notwendigkeit machen. Für einen Anhänger der marxistischen Geschichtsauffassung ist daher mit Recht die Erforschung der *realen* Motive einer geschichtlichen Erscheinung die *erste* Aufgabe. Seine Erklärungen werden nur dann problematisch, wenn er alle *realen* Motive in letzter Instanz auf ein einziges, auf das ökonomische zurückführt.

Digitized by Google

bei den häufigen einseitigen Verirrungen in der Philosophie der Geschichte von nicht zu niedrig anzuschlagender Nützlichkeit sein. Zweitens lässt diese Formel die wichtige Frage über die *Wirkungsweise* des Individuums offen. Sie muss, damit sie für die Philosophie der Geschichte ihre volle Bedeutung erlange, durch folgende nur auf die hauptsächlichen Momente der Wirkungssphäre des Individuums sich beziehende Sätze ergänzt werden:

1. Das Individuum tritt im geschichtlichen Prozesse als aktiver, und in seinen bedeutendsten geschichtlichen Funktionen als bewusst aktiver Faktor auf, während das natürliche wie das socialgeschichliche Milieu passiver Natur ist. Um *aktiv* auf die geschichtliche Bewegung einzuwirken, muss das Objektive vom Individuum umgestaltet werden; es muss den Stempel des lebenden und aktiv wirkenden Individuums erhalten, um auf das geschichtliche Leben einzuwirken.

2. Als Folge dieses Verhältnisses zwischen Individuum und Milieu ergiebt sich ein wichtiges unterscheidendes Merkmal der Wirkungsweise des objektiven Geschichtsfaktors in seinem Verhältnisse zum subjektiven. Das objektive Milieu dient dem handelnden Individuum und somit auch der geschichtlichen Bewegung und Weiterentwicklung als Material, Objekt, vielfach aber als Hemmnis und mächtiger Widerstand. Daher keine Beherrschung der Natur ohne den Kampf mit unzähligen Schwierigkeiten, kein geschichtlicher Fortschritt ohne socialen Kampf, keine individuelle Entwicklung ohne Kampf mit sich selbst, ohne Selbstbeherrschung und Selbstüberwindung. In *diesem Sinne* hat die russische sociologische Schule vollkommen Recht, indem sie das Individuum zum Hauptagens des geschichtlichen Prozesses macht. Es wäre noch richtiger zu sagen: *als bewusster und aktiver Geschichtsfaktor ist das Individuum der einzig mögliche in der Geschichte.* Die Individualität, die individuelle Initiative, die individuelle Macht erhöhen heisst daher im Sinne und zu Gunsten des geschichtlichen Fortschrittes, der geschichtlichen handeln; dieselben schwächen ist ein Moment geschichtlicher Reaktion, des geschichtlichen Stillstandes, mit andern Worten, es ist der geschichtliche Tod. Jede neue gesellschaftliche Ordnung enthält mehr geschichtlichen Wert nur insofern sie die Individualität *aller,* die Bewegungskraft der *gesamten Gesellschaft* relativ selbständiger Individuen fördert.

Digitized by Google

3. Die Gesamtheit der individuellen Wirkungen, die geschichtlichen Resultate individueller Thätigkeiten müssen jedem Einzelnen gegenüber als eine ausser ihm stehende, als objektive fremde Macht erscheinen. Und so scheint jeder Komplex individueller Thätigkeiten auf jedes einzelne Individuum als eine Naturnotwendigkeit zu wirken, während er, in seine einfachsten Bestandteile zerlegt, nur eine Summe individueller Kräfte, Handlungen, Sitten und Gedanken darstellt. So entsteht die sogenannte *historische Notwendigkeit,* die viele mit der *Naturnotwendigkeit* verwechseln, weil sie praktisch für das einzelne Individuum ebenso zwingend ist, wie eine Naturnotwendigkeit. Das einzelne Individuum scheint gegenüber der Gesellschaft von verschwindend geringer Kraft zu sein, und als solches fühlt es sich isoliert ganz ohnmächtig und ist geneigt, das von individueller Handlungsweise Abhängige auf eine Art geschichtlichen Fatums auf „den objektiven Gang der Geschichte", auf den „mächtigen Geist der Zeit", auf die „geschichtliche Notwendigkeit" zurückzuführen. Diese geschichtliche „Objektivität" erscheint also nun als ein notwendiges Produkt des subjektiven Bewusstseins eines einzelnen Individuums, das seine eigene Ohnmacht, die Ohnmacht des socialen Atoms, für die Ohnmacht des Individuums überhaupt hält. Für eine Philosophie der Geschichte entsteht somit die Aufgabe, das *scheinbar* Objektive in seine subjektiven Bestandteile zu zerlegen, die Kompliziertheit geschichtlicher Gewebe in ihre feinsten und einfachsten, kaum sichtbaren Fäden aufzulösen. Nur, nachdem diese schwierigste Analyse des Geschichtlichen vollzogen ist, kann die Philosophie der Geschichte das *wirklich* Objektive des geschichtlichen Prozesses feststellen.[1])

[1]) Die Objektivierung des Subjektiven hängt dazu mit einer gewissen psychologischen Eigenschaft des Menschen — wir möchten fast psychologischem Gesetze sagen — zusammen. Jede *vollendete* That, jede *Handlung,* die das Stadium des subjektiven Willens, Reflexion, Empfindung schon *hinter sich* hat, kann und wird als etwas uns Fremdes, von uns Unabhängiges, *an sich,* mit einem Worte als Objekt betrachtet werden. Die individuelle Handlung wird zur *Thatsache* und kann als solche durch ihre *objektiven* Merkmale bezeichnet und beschrieben werden. *Nach der Vollendung* hängt die Handlung nicht mehr vom Menschen ab, sondern umgekehrt, der Mensch hängt dann von seiner Handlung ab. Der subjektive Ursprung wird durch das objektive Resultat verdrängt. Dazu ist in der Geschichte diese psychologische Täuschung viel bedeutender und erklärlicher, weil der Ursprung der geschichtlichen Resultate allzu wenig ersichtlich und zu kompliziert ist.

Digitized by Google

4. Das Individuum kann nur dann eine aktive Bedeutung in der Geschichte beanspruchen, wenn es in derselben Richtung handelt, in welcher die meisten individuellen und socialen Kräfte sich bethätigen, oder mit der Zeit sich bethätigen müssen. Handelt es in entgegengesetzter Richtung, so ist seine Bedeutung verschwindend gering und bleibt daher ohne Belang für die Geschichte, wenn es sich isoliert bethätigt, oder es erhebt sich zu einer vorübergehenden *reaktionären* Macht, wenn es in Vereinigung eines beträchtlichen Teiles mitinteressierter und gleichgesinnter Individuen auftritt.

Dieses Gesetz, vielleicht das wichtigste von denen, die die geschichtliche Bedeutung des Individuums beherrschen, hat auch die grösste praktische Bedeutung. Daraus folgt auch die grosse Wichtigkeit der Philosophie der Geschichte, ja ihre absolute Notwendigkeit für unser praktisches Leben. Und dies zwar für jeden, der nicht geneigt ist, ein Spielball der Verhältnisse, ein blindes Werkzeug fremder Willkür und fremden Ehrgeizes zu werden. Denn aus diesem Gesetz ergiebt sich die praktische Notwendigkeit einer philosophischen Auffassung der geschichtlichen Kräfte, ihres gemeinsamen Verhältnisses, wie ihrer allgemeinen Richtung. Nur nach Erfüllung dieser Bedingung, nur nachdem das Individuum mit dem geschichtlichen Prozess und seiner Tendenz im grossen und ganzen einigermassen vertraut ist, kann es die wichtige Entscheidung über seine politische Richtung und die Berechtigung, bezw. Nichtberechtigung seiner, meist nicht von ihm selbst erwählten, socialen Stellung, mit Bewusstsein fällen. Nur auf solche Weise kann das Individuum den beiden grössten Gefahren, die jeder individuellen Thätigkeit drohen, der Sterilität (wenn die Thätigkeit bedeutungslos für die Geschichte ist), und der Schädlichkeit (wenn sie reaktionär die geschichtliche Bewegung hemmt) glücklich entgehen. Aus diesem Gesetz folgt aber nicht die absolute Unterwerfung des Einzelnen unter die erdrückende Macht des oder der geschichtlich Stärkeren, wenn ihm das bessere Gewissen und Wissen diese Unterwerfung verbieten. Nicht das geschichtliche Gesetz, sondern das moralische Postulat, das Bewusstsein des Rechtes und des Unrechtes, des Richtigen und des Unrichtigen, das für uns subjektiv zwingend ist, müssen die endgültige Sanktion unseres Handelns geben. Wenn der Einzelne überzeugt ist, dass eine bestimmte

Digitized by Google

geschichtliche Strömung, wenn auch von unbesiegbarer Macht, seinem bessern Wissen und Gewissen entgegengesetzt ist, *so hat er das Recht, wenn er den Willen hat,* grundsätzlich und mit Bewusstsein dieser Strömung, wiewohl ohne Erfolg, entgegenzuarbeiten.

Cato und Brutus kämpfen für ihr Freiheitsideal, auch wenn sie ihre heilige Sache momentan oder auf immer für verloren halten. Aber auch in diesem Falle ist es wichtig für den Einzelnen, zu wissen, woran er mit seinem individuellen Eingreifen in den geschichtlichen Prozess ist. Und eine der Aufgaben der Philosophie der Geschiche besteht eben darin, zu entscheiden, ob die Tendenz des geschichtlichen Prozesses, aus welchen Elementen er auch bestehen mag, mit dem entwickelten individuellen Bewusstsein, mit den moralischen wie praktischen Postulaten des Individuums, übereinstimmt oder nicht. Die Entscheidung über diese Frage bestimmt zugleich die speziellere Richtung der Philosophie der Geschichte. Je nachdem die Antwort auf diese Frage ausfällt, kann eine Philosophie der Geschichte *pessimistisch,* im Falle der Unmöglichkeit der Versöhnung der geschichtlichen Tendenz mit den individuellen Forderungen, oder *optimistisch* im entgegengesetzten Falle, oder *skeptisch* im Falle der Unentschiedenheit, sich gestalten. Dieser geschichtliche Pessimismus, Optimismus oder Skepticismus kann ein *endgültiger* sein, wenn er auf den ganzen geschichtlichen Prozess sich bezieht, oder ein *partieller,* wenn er sich nur auf eine bestimmte geschichtliche Bewegung oder Epoche beschränkt.

5. *Mit der Kulturentwicklung wächst die Macht des Intellekts und die geschichtliche Bedeutung des Individuums, dessen Träger es ist.* Je weiter die Menschheit sich entwickelt, desto grösser ist die Herrschaft der Vernunft über die vernunftlose Natur. Der Gebrauch der blossen Naturprodukte, die keiner künstlichen und bewussten Arbeit unterliegen, nimmt in demselben Masse ab, in dem das bewusste Eingreifen des Individuums sich entfaltet und verbreitet. Durch neue Erfindungen besiegt es den Raum, das Entfernteste und Verborgenste tritt in den Wirkungskreis des Individuums. Durch bewundernswerte Kombinationen mechanischer und chemischer Kräfte erhöht es die Produktivkraft seiner Arbeit ins Unendliche, gewinnt dadurch Musse und Zeit, die Hauptbedingungen weiterer Entwicklung.

Digitized by Google

Aus einem Sklaven der Natur, in der er nur eine geheimnisvolle und unbesiegbare, ihn mit Schauer und Ehrfurcht erfüllende Macht erblickte, wird der Mensch durch seine entwickelte Vernunft zu deren Herr und Gebieter. Die Natur, die seine Einbildung vorher mit Dämonen und Ungeheuern bevölkerte, ist ihm jetzt nicht mehr eine Quelle unzähliger unbesiegbarer Gefahren und Leiden, sondern er sieht in ihr jetzt nur noch eine segensreiche Macht, die er durch seine Ueberlegenheit bezwungen und sich dienstbar gemacht hat. Auf keinem Gebiete ist die unaufhörlich wachsende Macht der sich im Individuum entwickelnden Vernunft so sichtbar, wie auf dem der ökonomischen Thätigkeit. Wenn wir die ersten Werkzeuge des Urmenschen wie alle seine sonstigen Mittel, die ihm im Kampfe ums Dasein zu Gebote standen, mit unseren vom Dampfe und von der Elektrizität bewegten Maschinen vergleichen, so haben wir damit nur ein einziges Beispiel des Triumphzuges der Vernunft durch die menschliche Geschichte. *Kein Gebiet ist geeigneter, die Bedeutung des subjektiven Faktors, d. h. des menschlichen Individuums mit grösserer Sicherheit in konkreter Form darzuthun, als das ökonomische.* Und es muss als eine unbegreifliche Verirrung des menschlichen Verstandes betrachtet werden, wenn in der sogenannten materialistischen Geschichtsauffassung gerade das ökonomische Gebiet benützt wurde, um die geschichtliche Bedeutung der bewussten menschlichen Thätigkeit tief herabzudrücken. Wäre der Mensch, wie Benjamin Franklin meinte, wirklich nur ein „toolmaking animal", so hätte er auch dann noch als ein glänzender Beweis der ungeheuer grossen Entwicklungskraft, die in der Vernunft enthalten ist, angeführt werden können.

6. *Die geschichtliche Macht des Individuums ist eine Resultante von unzähligen Einzelwirkungen, die in jedem Momente des geschichtlichen Daseins sich geltend machen.* Mit diesem Satz wird der verführerische Einwand gegen die geschichtliche Bedeutung des Individuums beseitigt, der aus der Bedeutungslosigkeit jedes einzelnen Momentes individueller Thätigkeit wie jedes einzelnen Individuums, auf die Unerheblichkeit der geschichtlichen Bedeutung des Individuums überhaupt, schliessen lassen könnte. Mag der einzelne in jedem einzelnen Momente auch höchst unbedeutend und machtlos scheinen, die

Digitized by Google

Zusammensetzung einer unzähligen Menge von individuellen Krafteffekten muss nach den elementarsten Gesetzen der Zusammensetzung einer unendlich grossen Zahl verschiedener kleiner Kräfte einen bedeutenden Machtfaktor abgeben.

Fassen wir die Ergebnisse unserer Beleuchtung des spezifischen Charakters der historischen Gesetzmässigkeit und der geschichtlichen Bedeutung des Individuums, wie die mit ihnen zu verbindenden Schlussfolgerungen kurz zusammen, so erhalten wir die folgenden Thesen:

1. Die Entscheidung über die geschichtliche Gesetzmässigkeit kann auch unabhängig vom Freiheitsproblem gefällt werden. Aus wissenschaftlich-praktischen Gründen ist diese Unabhängigkeit auch wünschbar.

2. Die Gesetzmässigkeit des Historischen ist sowohl durch seine konstanten, der Betrachtung der Naturwissenschaften unterliegenden Bestandteile, durch den Charakter der Zweckmässigkeit des praktischen Handelns, als auch durch das bestimmte Verhältnis zwischen Zweck und Mittel gegeben. Daraus folgt, dass die geschichtliche Gesetzmässigkeit keine metaphysische, absolute Notwendigkeit in sich einschliesst, sondern eine solche, die wir mit *Leibnitz* eine „moralische Notwendigkeit" nennen können. Da wir nur empirisch feststellen können, dass gewisse individuelle und gesellschaftliche Zwecke dem menschlichen Handeln notwendig zukommen, so kann auch diese Notwendigkeit eine empirische genannt werden. Innerhalb dieser Grenzen aber können die geschichtlichen Gesetze eine allgemeine und notwendige Gültigkeit erhalten.

3. Mit der Kompliziertheit des Historischen ist notwendig die grösste Schwierigkeit der Feststellung einzelner wie allgemeiner geschichtlicher Gesetze verbunden.

Mit dieser Schwierigkeit ist auch auf dem Gebiete der Philosophie der Geschichte wie der Philosophie überhaupt die Möglichkeit dreier Richtungen gegeben: der *dogmatischen,* die die Gesetze der Geschichte feststellt, ohne ihre Möglichkeitsbedingungen zu untersuchen, der *kritischen,* die eine Kritik der Möglichkeitsbedingungen der geschichtsphilosophischen Gesetze vor dem Versuch der Feststellung derselben postuliert, und endlich der *skeptischen,* die an der Möglichkeit solcher Gesetze mehr oder weniger zweifelt. Die Schwierigkeit der Lösung eines

Digitized by Google

wissenschaftlichen Problems genügt aber nicht, dessen Unlösbarkeit zu beweisen.

4. Es giebt drei Hauptquellen der geschichtlichen Gesetzmässigkeit: die zwei ursprünglichen, die äussere Natur und der menschliche Geist, und das historische Milieu, als das gemeinsame Produkt der Wechselwirkung beider, das aber im Laufe der Entwicklung eine selbstständige Form mit einer ihm eigentümlichen Wirkungsweise annimmt. Die Haupteinteilung aller geschichtlichen Faktoren ist durch ihre subjektive und objektive Natur gegeben. Die Bedeutung des subjektiven Faktors ist von der russischen sociologischen Schule, deren Begründer Peter Lawroff ist, besonders hervorgehoben und wissenschaftlich untersucht worden. Die Analyse des subjektiven Faktors führt uns zu der wichtigen Frage über die geschichtliche Bedeutung des Individuums.

5. Das individuelle Eingreifen in den geschichtlichen Prozess zerstört nicht dessen Gesetzmässigkeit. Vielmehr unterliegt der individuelle Einfluss bestimmten Gesetzen, von denen wir die wichtigsten aufzustellen und zu begründen versuchten.

Digitized by Google

IV. Die Hauptepochen der Entwicklung der Philosophie der Geschichte.

Wir haben als solche die providentielle, die metaphysische und die positiv-wissenschaftliche bezeichnet. Die geschichtliche und kritische Auseinandersetzung dieser drei Richtungen wird uns einige wichtige Ergebnisse für die allgemeinen Prinzipien der Philosophie der Geschichte liefern. Das klassische Altertum hatte keine Philosophie der Geschichte als selbständiges wissenschaftliches Gebiet. „Neither of them (Plato und Aristoteles) had any conception of a science or philosophy of history. No thinker of the Greco-Roman classical world had; not one regarded history as the subject of a science as of a distinct department of philosophy; not one had a properly scientific or philosophical interest in history" (Flints Ph. of Hist., t. II, p. 136). In der umfangreichen geschichtsphilosophischen Litteratur herrscht darüber nur eine Meinung.

Der eigentliche Charakter, der Grundgedanke der platonischen Philosophie ist am wenigsten geeignet, das Geschichtliche als Objekt der Philosophie zu betrachten. Für den platonischen Idealismus ist das Wesentliche — und nur das Wesentliche kann nach ihm Objekt der Wissenschaft sein — nicht im Veränderlichen, also nicht in der Geschichte, sondern in der ewigen unveränderlichen Idee enthalten. *R. Mayr* bezeichnet daher mit Recht den platonischen Idealismus als „im Grunde eine geschichtsfeindliche Doktrin." Wenn in der Welt der Dinge nur die Idee das Ziel des wissenschaftlichen Strebens darstellen kann, so hat im gesellschaftlichen Leben nur das *Ideal* einen Wert.[1]) Nur der Idealstaat, das Abbild der Staatsidee ist der wissenschaftlichen Darstellung wert, und nur mit ihm befasst sich *Plato.*[2]) Dass

[1]) In meiner Schrift: „Die sociale Frage und die Ethik", Bern 1895, S. 14 15, habe ich versucht, die unerwartete Beibehaltung der Sklaverei im Idealstaat auf Grund der antiken ethischen Auffassung zu erklären.

[2]) So der neueste Geschichtsschreiber des antiken Kommunismus *Rob. Pöhlmann:* „Der platonische Idealstaat erhebt zugleich den Anspruch der Rechtsstaat κατ' ἐξοχήν, die höchste Verkörpernng der Gerechtigkeit zu sein." Geschichte des antiken Kommunismus und Socialismus, pag. 270, München 1893.

Digitized by Google

eine solche Anschauung einer philosophischen Betrachtung des Geschichtlichen, mit andern Worten, einer wissenschaftlichen Würdigung jedes geschichtlichen Moments, als integrierenden Teiles eines Ganzen, im höchsten Grade ungünstig ist und sein muss, leuchtet von selbst ein. War bei *Aristoteles* das geschichtliche Element bedeutend mehr wie bei Plato vertreten und hat es sich sogar als wissenschaftliche Hilfsmethode in der Darstellung geschichtlich überlieferter Meinungen über zu behandelnde Probleme geltend gemacht (vgl. Metaph. I, Kap. 5 ff.), so stimmte doch der „Riesendenker des Altertums" (K. Marx) mit *Plato* darin überein, dass nur das allgemeine, das Ewige, die zur Vollendung gelangte Form Gegenstand der Wissenschaft sein dürfen, nicht aber das Werdende, die zur Vollendung strebende Möglichkeit. Für ihn wie für *Plato* konnte daher die Geschichte nicht Gegenstand der Philosophie sein. Der Mangel einer Philosophie der Geschichte bei *Plato* und *Aristoteles* war also durch den Charakter ihrer philosophischen Systeme selbst gegeben.

Und vielleicht war für das klassische Altertum eine solche auch entbehrlich.

Für den denkenden Griechen fiel das Schicksal der Menschheit mit dem des Kosmos zusammen. Die Menschen mussten nach Heraklit und einigen andern griechischen Denkern wie die Welt selbst Opfer der periodischen Weltverbrennung werden. Die Geschichtsphilosophie wurde bei den Griechen zur Weltphilosophie und daher durch dieselbe ersetzbar.

Das Zurücktreten des geschichtsphilosophischen Denkens bei den Alten war auch aus andern Gründen durchaus notwendig. Es fehlte ihnen an den beiden notwendigen Voraussetzungen jeder Philosophie der Geschichte, an der Idee der Menschheit wieder des kontinuierlichen Fortschrittes. Die nationale oder vielmehr lokale Beschränktheit der alten Völker, die bis auf wenige Ausnahmen (Cyniker und Stoiker), allgemein war, musste mit Notwendigkeit einer grossartigen wissenschaftlichen Betrachtung der Schicksale der Völker ungünstig sein.

Sogar für den Römer (vorchristlicher Epoche), den das Schicksal der Menschheit im grossen und ganzen doch wenigstens als das seines Eroberungsobjekts interessieren sollte, war seine „Stadt" (Rom) gleichbedeutend mit der ganzen Welt (urbi et orbi).

Digitized by Google

Erst der urchristliche Kosmopolitismus schuf den Boden für eine allgemeine Philosophie der Geschichte, indem er die Idee der Menschheit in den Geistern wachrief.

Die zweite Voraussetzung jeder Geschichtsphilosophie, die Idee des Fortschrittes als einer allgemein notwendigen, geschichtlichen Thatsache wird, wenigstens in der Form, in der sie als Basis für ein geschichtsphilosophisches System gebraucht werden kann, als eine der bedeutendsten wissenschaftlichen Errungenschaften erst der *neuen Zeit* allgemein betrachtet. Der zurückgelegte geschichtliche Weg, der der antiken Geschichte als bekannt galt, war zu kurz, als dass die Idee der Kontinuität der Entwicklung in einer bestimmten Richtung innerhalb der Menschengeschichte zur allgemeinen Geltung hätte gebracht werden können.

Bei einer solchen Sachlage müssen die Tiefe und Originalität der *einzelnen* geschichtsphilosophischen Betrachtungen, die von antiken Denkern aufgestellt worden sind, um so mehr Bewunderung erregen. Hier kommen in erster Linie *Plato* und *Aristoteles* in Betracht. Die Betrachtungen Platos über die Notwendigkeit der Arbeitsteilung und besonders die von Aristoteles aufgestellten Gesetze der Entwicklung der politischen Formen[1]) haben nicht nur einen selbständigen Wert, weil sie viel treffliches und wahres enthalten, sondern hatten auch einen grossen Einfluss auf die spätern Geschichtsphilosophen bis in unsere Zeit. Es lässt sich also das charakteristische des geschichtsphilosophischen Denkens im klassischen Altertum unserer Ansicht nach folgendermassen bezeichnen: *Die geschichtsphilosophische Betrachtung der Alten war entweder zu allgemein und fiel mit der kosmologischen zusammen, oder zu speziell und bezog sich auf einzelne geschichtliche Erscheinungen, während ihr der geschichtliche Prozess als ganzes verschlossen blieb und bleiben musste.*

---

[1]) Siehe „Politik", Buch VIII, Kap. I, wo als auf die Ursache der inneren Revolutionen auf eine Art „Klassenkampf" zurüchgeführt wird. („Und deshalb erheben die Bürger Aufruhr, weil sie nicht so an der Regierung Teil haben, wie sie das Gleiche auffassen.") Es ist daher weder historisch, noch gerecht, die „Erfindung" des Antagonismus der Klassen auf Conto des modernen Socialismus zu setzen.

Digitized by Google

Erst mit der christlichen Aera sind die allgemeinsten Voraussetzungen einer einheitlichen Philosophie der Geschichte gegeben: Die Idee einer einheitlichen Menschheit und eines einheitlichen geschichtlichen Prozesses, dessen Centrum das Christentum bildete.

Max Müller giebt zu, dass erst mit dem Christentum eine Philosophie der Geschichte möglich wurde. Denn ein Wort tritt jetzt hervor, welches „nimmer die Lippen des Sokrates, noch des Plato, noch des Aristoteles überschritten hat, die Menschheit."

Das christliche Mittelalter ist die Blütezeit der providentiellen oder theologischen Geschichtsauffassung. Die Geschichtsphilosophie des Mittelalters blieb ihrem religiösen Ursprung treu und wurde von demselben Geiste getragen, der das gesamte Zeitalter kennzeichnete. Es war vor allem das Zeitalter der Theologie auf dem Gebiete der Geistesthätigkeit, das Zeitalter, das Guizot mit den folgenden Worten treffend charakterisiert: „Der theologische Geist ist das Blut in den Adern der europäischen Welt bis auf Baco und Descartes."

Schon das Hauptdogma des Christentums schliesst gewissermassen ein ganzes geschichtsphilosophisches System in sich. Die menschgewordene Gottheit, die Erlösung der sündigen Menschheit durch den Sohn Gottes ist schon eine, auf einer religiösen Grundlage aufgebaute Entwicklungsgeschichte,[1]) die das Schicksal der Menschheit beherrscht. Und diese dogmatischen Elemente durften natürlich in keiner theologisch-christlichen Philosophie der Geschichte fehlen. Dass die providentielle Geschichtsphilosophie zu einer willkürlichen, unwissenschaftlichen Konstruktion der Geschichte ihre Zuflucht nehmen musste, um nicht mit den christlichen Glaubensdogmen in Widerspruch zu geraten, versteht sich von selbst. Ihre aprioristische Methode ist ihr durch ihren Ausgangspunkt und Grundcharakter schon sozusagen a priori vorgezeichnet. Sie wurde daher von den neuesten Schriftstellern sehr streng beurteilt: So sagt *Vacherot* (Essais 1864, pag. 412): „Quant à cette prétendue philosophie de l'histoire dont la théo-

[1]) Wenn wir die theologisch-dogmatische Geschichtsauffassung „Entwicklungsgeschichte" nennen, so fassen wir den Begriff der Entwicklung nicht im modernen Sinne des Wortes, sondern in seiner allgemeinsten Bedeutung auf.

Digitized by Google

logie chrétienne aurait fourni la donnée première, que Saint Augstin, que Sahrien aurait esquissée, que Bossuet, en dernier lieu, aurait développée dans le discours sur l'histoire, on peut y trouver un certain plan, une certaine unité de vues, mais rien qui ait rapport à une théorie quelconque du progrès. C'est dieu qui seul mène le genre humaine, et qui le mène, où il veut et comme il veut, à travers un série de chutes et par une succession de coups d'Etat." Vacherot scheint hier die positiven Verdienste der theologischen Richtung um die Philosophie der Geschichte, auf die wir oben hinwiesen, übersehen zu haben.

Nicht minder streng betont *Jauffroy* in seiner „Réflexions sur la philosophie de l'histoire" (pag. 63) diesen Mangel an Wissenschaftlichkeit: „Ce qui éclate dans Bossuet, c'est le mépris de l'histoire. Les faits plient comme l'herbe sous leurs pieds, prennent sous leurs mains toutes les formes possibles et justifient avec une égale complaisance les théories les plus opposés."

Indem die providentielle Geschichtsauffassung die prinzipielle Forderung eines Planes in der Geschichte aufgestellt hat, hat sie dadurch auf das geschichtsphilosophische Denken mächtig eingewirkt. Nicht von geringerer geschichtlicher Bedeutung für die Philosophie der Geschichte war die Idee des Fortschrittes, die von der providentiellen Geschichtsauffassung in dieselbe eingeführt wurde, wenn auch in beschränkter dogmatischer und religiöser Form.

Die providentielle Geschichtsauffassung hat zunächst den Fortschritt auf religiösem Gebiete nicht nur proklamiert, sondern scharf und vielfach zutreffend nachgewiesen. Die Kirchenväter haben mit Scharfsinn und aufrichtiger Ueberzeugung die heidnischen Religionen, den Anthropomorphismus der Alten, schonungslos blossgelegt. Der heilige Augustinus in seinem berühmten geschichtsphilosophischen Hauptwerke widmet den grössern Teil desselben seinen dogmatisch-religiösen Auseinandersetzungen, die die Vorzüge des Christentums vor andern religiösen Traditionen kennzeichnen sollen. Gewiss ist es übertrieben, wenn Gratry das Evangelium als den Codex des Fortschrittes bezeichnet („La morale et la loi de l'histoire" 1868). Noch unrichtiger aber ist die Verkennung des Verdienstes der providentiellen Geschichtsauffassung um die Idee des Fortschrittes, welcher Verkennung sich einige schuldig machen.

Digitized by Google

Bei der relativen Leichtigkeit, mit der eine bedeutende Idee die zufällige geschichtliche Hülle, mit der sie ursprünglich aufgetreten ist, abwirft und eine ihr angemessene Form annimmt, ist es auch für die Idee des Fortschrittes nichts Unnatürliches, wenn sie anfangs in einer etwas abenteuerlichen Form vor den menschlichen Geist tritt.

Der bedeutendste theologische Geschichtsphilosoph nach dem heiligen Augustin ist Bossuet. Dass auch seine Geschichtsphilosophie, etwa dreizehn Jahrhunderte später entstanden, denselben unwissenschaftlichen Charakter trägt, und vielmehr eine Konstruktion, als eine philosophische Untersuchung der Geschichte ist,[1]) beweist, wie gering die Entwicklungsfähigkeit der religiös-dogmatischen Geschichtsauffassung ist.

Die Providenzialisten des XIX. Jahrhunderts sind daher so wenig für das Verständnis der geschichtlichen Bewegung vorbereitet gewesen, dass sie ihre besten Kräfte der Reaktion

---

[1]) Herr *F. Brunetière* irrt, wenn er in seiner apologetischen Behandlung *Bossuets* (siehe u. a. seinen Artikel in der Grande Encyclop. Bd. 7, pag. 476) meint, dass die Kritiker Bossuets denselben nur seines providentiellen Standpunktes wegen angreifen. Er vergisst dabei, dass ja bei aller möglichen objektiven und geschichtlichen Betrachtung dieses Standpunktes doch weder der Providenz noch ihren Vertretern in Rom oder irgendwo das Recht zugestanden werden kann, den thatsächlichen Gang der Geschichte post factum zu alterieren oder zu ignorieren.

Die modernen Providenzialisten und Theologen, durch die steigende Macht der wissenschaftlichen Methode in eine für sie schwierige Lage gesetzt, sind allzuoft geneigt, Accommodationen und Kompromisse ins Gebiet der Wissenschaft hineinzutragen und auch von derselben solche zu verlangen. Derart handelnd bleiben sie dem Geiste ihrer Vergangenheit vollkommen treu. So tritt dieser Accommodationsgeist am grellsten zu Tage in folgendem von Bossuet gebilligten Artikel eines Versöhnungsentwurfes zwischen Katholicismus und Protestantismus:

„Art. XXV. Une partie de l'Eglise catholique *approuve* la Conception immaculée de la Sainte Vierge, et l'autre l'improuve. Toute l'Eglise protestante *le rejette*. Il faut donc *prier* l'Eglise catholique *d'entrer dans ce dernier sentiment pour le bien de la paix*“ (wir citieren nach F. Brunetière).

Wäre die Wissenschaft von einer solchen Bereitwilligkeit, ihre Grundsätze den Verhältnissen zu opfern, beseelt, so würde allerdings die von Brunetière proklamierte „Banqueroute de la science“, einstweilen noch dessen pium desiderium, schon längst zur traurigen Wirklichkeit geworden sein.

Digitized by Google

widmeten und dem modernen Geiste einen unversöhnlichen Krieg erklärten.

Die Providenzialisten des XIX. Jahrhunderts bekämpfen mit vollem Bewusstsein die französische Revolution, die Demokratie, die moderne Wissenschaft, die Philosophie seit Descartes. Sie betrachten sie als ein grosses historisches Unglück, als ein Ungeheuer, als einen verderblichen Irrtum. Da sie aber andererseits überzeugt sind (weil sie nicht einseitig genug für ihre Sache waren), dass dieser Gang der Geschichte notwendig sei, so ist ihre Kampfesweise eine im höchsten Grade erbitterte. Ihre Polemik ist scharf, ungerecht und übertrieben. Es ist ein Verzweiflungskampf, ohne Hoffnung je zu siegen, ein Kampf um des Kampfes willen. Joseph *de Maistre* wollte beweisen, dass der Mitbegründer der neuen Philosophie, Francis *Bacon,* nichts mehr als ein „wissenschaftlicher Charlatan" war, und machte sich zum Prinzip, dass „die Verachtung *Lockes* der Anfang aller Wissenschaft" sein müsse. *De Bonald* sieht in der Geschichte der Philosophie nichts als eine Aufforderung zur Verwerfung aller philosophischen Systeme. Die Verachtung der neuen Philosophie seit Descartes, wie der Philosophie überhaupt („die Quelle alles Irrens, aller Unordnung" — ist die Philosophie, Bd. IV, p. 309) bildet den Inhalt der Schriften von *Lammenais:* „Essais sur l'indifférence en matière de la religion" (8. Aufl. 1859)[1]) und „Défense". Für Joseph de Maistre ist die französische Revolution „ein Werk des Satans", die Geschichte der letzten drei Jahrhunderte „eine ununterbrochene Verschwörung gegen die Wahrheit."

Dass die französischen Providenzialisten in der Bekämpfung der neuzeitlichen Ideen gerade die rücksichtslosesten und heftigsten sind, ist durch die geschichtliche Entwicklung Frankreichs zu erklären. Frankreich ist das Vaterland des radikalsten Zweiflers, René Descartes, der den Zweifel, den Gegenpol und Todfeind des Glaubens, zu einem notwendigen, methodologischen Prinzip erhoben hat. Die Kirche hat ihn daher von Anfang an bekämpft, trotz seiner grossen Verdienste um den Gottesbeweis. Dasselbe Frankreich hat den englischen Materialismus und Sensualismus

---

[1]) Vgl. I, 46—47 ff., 67, 70, 354, II, 20—21, 213 ff., III, 277—278, besonders B. IV. („Défense de l'essai".)

Digitized by Google

aus einem verfeinerten Genuss aristokratischer Freidenker in ein Kampfmittel breiter Volksmassen verwandelt. Die schärfsten und geistreichsten Angriffe gegen die kirchliche Autorität haben sich, wie allgemein bekannt, von Frankreich aus über alle europäischen Staaten verbreitet. Frankreich war das Land, das der Kirche während der Revolution den grössten materiellen Schaden zugefügt und durch Konfiskation der kirchlichen Güter vielleicht eine tiefere und dauerndere Erbitterung hervorgerufen hat, als Voltaire durch seine schonungslose Verhöhnung des Pfaffentums und der kirchlichen Dogmen. Auch für diese materiellen Verluste mussten die Anhänger der kirchlichen Autorität die gesamte philosophische Entwicklung der Zeit verantwortlich machen, gemäss ihrer Gewohnheit, alles in der Geschichte auf bloss geistige Ursachen zurückzuführen. Die Vertreter der religiösen Geschichtsauffassung der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts erklärten daher allen wissenschaftlichen und philosophischen Errungenschaften einen unversöhnlichen Krieg. Der nicht zu beseitigende prinzipielle Gegensatz zwischen dem blinden kirchlichen Glauben an die Tradition und anerkannte Autorität und dem grundsätzlich kritischen Geiste des profanen wissenschaftlichen Denkens ist in diesem Kampfe zum schärfsten Ausdruck gekommen.

Dieser Gegensatz zwischen dem starren Glauben und dem unaufhaltsam sich entwickelnden Wissen konnte im XIX. Jahrhundert — besonders in Frankreich — auch klarer und rücksichtsloser zum Ausdruck gelangen, da beiden Parteien durch Press- und Redefreiheit die unbeschränkte Möglichkeit gegeben war, für ihre Ueberzeugungen einzutreten.

Die Macht, die Philosophie und Wissenschaft im XVIII. und XIX. Jahrhundert sich erkämpft haben, musste natürlich die Erbitterung der der Religion ergebenen Denker steigern. Sie konnten sich schwerlich mit der geschichtlichen Thatsache versöhnen, dass die ehemalige „Magd der Theologie“ sich zu einer Herrin der Kulturwelt emporgeschwungen hatte.

Nach der Wissenschaft ist die individuelle Freiheit der grösste Feind, den die Providenzialisten energisch bekämpfen. Die von der französischen Revolution proklamierten Menschenrechte werden heftig angegriffen. Der extreme Individualismus der neuen Ordnung wird einer derben und teilweise gerechten

Digitized by Google

Kritik unterzogen. „Nicht die Individuen," sagt *de Bonald*, „bestimmen die Gesellschaft, sondern die Gesellschaft ist es, die die Individuen bestimmt, denn die Einzelnen existieren nur in und für die Gesellschaft." Für de Maistre sind Menschen nur „Abstraktionen." „Es giebt keinen „Menschen" in der Welt. Ich bin Franzosen, Italienern, Russen begegnet. Was einen Menschen anbelangt, so erkläre ich, noch nie in meinem Leben einem solchen begegnet zu sein." Es ist beachtenswert, dass derselbe Standpunkt in der Philosophie der Geschichte, wie wir weiter sehen werden, auch von Vertretern einer ganz andern Geschichtsauffassung aufgestellt wird. Die Unterdrückung der individuellen Freiheit, der individuellen Rechte zu gunsten der kirchlichen und socialen Autorität, die bei de Maistre offen und ehrlich für unser höheres Wohl als notwendig betrachtet wird, ist das logische und geschichtlich notwendige Resultat einer Anschauungsweise, der zufolge das Individuum nichts, die über ihm stehende Kirche, die Gesellschaft und der Staat aber alles ist.

Die providentielle Geschichtsauffassung nimmt sich eine ihrer Natur nach unlösbare Aufgabe zu lösen vor — den göttlichen Plan in der menschlichen Geschichte zu finden, die Absichten eines *unendlichen* Verstandes durch die *endliche* Menschenvernunft zu erfassen, ohne die Mittel aufweisen zu können, durch welche dieses, alle unsere Kräfte übersteigende Problem gelöst werden könnte. Die providentielle Geschichtsauffassung ist daher notwendigerweise *dogmatisch* und unterscheidet sich von einer kritischen Philosophie der Geschichte dadurch, dass sie die Bedingungen ihrer Möglichkeit keiner Prüfung unterzieht, noch unterziehen kann, weil eine solche Kritik eine Selbstvernichtung wäre: es ist gegen den religiösen Geist selbst, der Vernunft des irdischen Menschen eine solche Unmöglichkeit zuzumuten. Dieser sozusagen organische Widerspruch der providentiellen Geschichtsauffassung spiegelt sich, wie es nicht anders sein kann, in den geschichtsphilosophischen Konstruktionen der Schule wieder. Sie muss nicht nur ihre eigene Geschichte a priori dem von ihr fingierten providentiellen Plane entsprechend, konstruieren, diesen Zug besitzt sie gemeinsam mit der metaphysischen Geschichtsauffassung, — sondern sie ist auch gezwungen, über eigene „Geschichtsquellen", aus welchen sie ihrer Geschichte Inhalt und leitenden Gedanken

Digitized by Google

schöpfen könnte, zu verfügen. Es existierte daher für die providentiellen Geschichtsauffassung von jeher ausser der profanen Geschichte eine geoffenbarte, eine göttliche, eine heilige Geschichte, von der sie die wissenschaftliche Kritik, die mit der Offenbarung nichts zu thun hat, fern halten musste. Die Bibel als Geschichtsquelle galt daher allen gläubigen christlichen Geschichtsschreibern seit Eusebius (264—340), dem Vater der kirchlichen Geschichte, den seine Bewunderer den „christlichen Herodot" genannt haben, für das über alle Kritik erhabene Gotteswerk. Somit ist die providentielle Geschichtsauffassung antiwissenschaftlich nicht nur ihren Zwecken, ihrem Wesen und Ursprung nach, wie wir oben gezeigt haben, sondern auch durch ihre *geschichtlichen Hilfsmittel.*

De Bonald glaubte in der Bibel eine Bestätigung seiner Annahme zu finden, dass Verstand, Sprache und Wissenschaft Offenbarungen Gottes seien.

De Maistre begründet mit der Bibel seine Theorie von der ewigen Verdammnis der Menschheit, seine Rechtfertigung der Inquisition und der blutigen Kriege, seine Lehre, „dass die Erde ewig nach dem Blut der Menschen und Tiere schreie." [1]) Das Wunder, das Uebernatürliche, ist für den theologischen Geschichtschreiber ein notwendiges Element der Geschichte. Unter den Vertretern der ungeheuern Masse geschichtlicher Litteratur, die das christliche Mittelalter hinterlassen hat (siehe z. B. die Sammlungen von Graevius, Muratori, Bouquet, Migne, Guizot, Pertz u. a.), sind die gelehrtesten Kardinäle und Bischöfe, wie die unwissenden Mönche zu treffen. (So gesteht ein Geschichtschreiber der Kirche — und zwar ein Bischof — mit der Grammatik nicht besonders vertraut zu sein: „Veniam precor" — sagt der Autor der „historia Francorum", Gregoire de Tours, „aut litteris, aut in syllabis grammaticam artem excessero, de qua ad plene non sum imbutus.")

In einer Zeit, wo die induktive Methode wenig oder gar nicht bekannt und noch weniger angewandt war, wo die Kunst der Beobachtung des wirklichen Thatbestandes bei den Geschichtschreibern sich noch nicht entwickeln konnte, musste der Zustand der Geschichtswissenschaft, *ohne welche eine wissenschaftliche*

[1]) Vgl. Flint., Ph. of Hist., B. II.

Digitized by Google

Philosophie der Geschichte undenkbar ist, ein sehr unbefriedigender sein. *Buckle,* ein gründlicher Kenner der kirchlichen Geschichtslitteratur, fasst sein Urteil über dieselbe in folgenden Worten zusammen: „Kurz nach der endlichen Auflösung des römischen Reiches fiel die Litteratur Europas gänzlich in die Hände der Geistlichkeit, die lange als die einzigen Lehrer des Menschengeschlechts verehrt wurden. Mehrere Jahrhunderte war es sehr selten, dass ein Laie lesen und schreiben konnte, und natürlich noch seltener fand sich einer, der ein Buch schreiben konnte. So wurde die Litteratur das Eigentum einer Klasse und nahm natürlich deren Eigenheiten an. Nun hat die Geistlichkeit im Ganzen es immer mehr für ihre Sache angesehen, den Glauben durchzusetzen, als die Untersuchung zu ermuntern; daher ist es kein Wunder, wenn sie in ihren Schriften diesen Geist ihres Standes entfaltet hat. Und so hat, wie schon bemerkt, die Litteratur Jahrhunderte lang der Gesellschaft nicht genützt, sondern geschadet, indem sie die Leichtgläubigkeit vermehrte und dadurch den Fortschritt der Wissenschaft hemmte. Man gewöhnte sich in der That so sehr an die Lüge, dass die Menschen bereit waren, alles zu glauben. Nichts verletzte ihre gierigen und leichtgläubigen Ohren, Geschichten von Vorbedeutungen, Wundern, Erscheinungen, seltsamen bösen Zeichen, ungeheuern Schreckbildern am Himmel, die verrücktesten und abgerissensten Abgeschmacktheiten wurden von Mund zu Mund wiederholt und von Buch zu Buch abgeschrieben mit ebensoviel Sorgfalt, als wenn sie die ausgesuchtesten Schätze menschlicher Weisheit wären". Diese Ansicht Buckles ist durch *Lecky*'s „History of the rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe" (4. ed. 1870), *Draper*'s „History of the Intellectual Development of Europe" (London 1875, revised ed.), und *Mazzarella*'s „Storia della critica" auf die glänzendste und gründlichste Weise bestätigt worden.

Nach *einer* Richtung hin ist die providentielle Geschichtsauffassung jedoch einer Entwicklung fähig. Sie kann alle wissenschaftlichen Elemente der Geschichte in sich aufnehmen und *nur* als *letzte* Ursache des geschichtlichen Seins, wie alles Anderen, die göttliche Providenz gelten lassen. Die providentielle Geschichtsauffassung musste dann mit der Theologie wie mit der theologischen traditionellen Geschichte entschieden brechen

Digitized by Google

und nur Gott als „summus rector“ der Geschichte dürfte beibehalten werden. Eine solche Entwicklung wäre aber andererseits die gänzliche Auflösung des Systems. Die Idee der Gottesregierung könnte dann die Geschichte ebensowenig mit positivem Material bereichern, wie die Naturwissenschaften. Die geschichtliche Rolle Gottes wäre dann mit einem konstitutionellen Herrscher in einem absolut demokratischen Staate, mit einem „Roi qui règne, mais ne gouverne pas“ zu vergleichen.

Dass die Befreiung von der theologischen Tradition, wenigstens in Bezug auf den faktischen Inhalt der Geschichte in unserer Zeit möglich geworden ist, zeigt das Beispiel des belgischen Gelehrten *Laurent,* der der providentialistischen Geschichtsauffassung huldigt.

Sehr nahe in methodologischer Hinsicht steht der providenziellen Geschichtsauffassung die metaphysische, die mit dem Aufschwung der Metaphysik im XVII. und XVIII. Jahrhundert im Zusammenhange steht.

Der theologische Geist der christlichen Aera hat nicht sofort dem streng naturwissenschaftlichen den Boden geräumt. Es entstand eine philosophische Bewegung, die sich von der alten aprioristischen und dogmatischen Methode noch nicht ganz befreien konnte. Es entwickelte sich auf dem Gebiete der Geschichtsphilosophie eine metaphysische Betrachtungsweise, die ebensowohl die positiven Elemente der vorhergegangenen Epochen des geschichtlichen Providentialismus, die Einheit der Menschengeschichte wie die Idee des Fortschrittes, als die negativen, die Tendenz zur willkürlichen Geschichtskonstruktion und den Mangel an faktischer Grundlage, getreu aufnahm, und in einer anderen, höheren Form weiter entwickelte.

Die metaphysische Epoche der Geschichtsphilosophie betrachtet die Geschichte der Menschheit als Verwirklichung metaphysischer Ideen oder eines einzigen metaphysischen Prinzips. *Hegel,* ihr genialster und konsequentester Vertreter, fasst die ganze Geschichte als ein stufenweises nach bestimmten Gesetzen sich entwickelndes Werden, als eine Offenbarung des absoluten Geistes, auf. Verschiedene Zeiten, wie verschiedene Völker, sollen die einzelnen notwendigen Momente dieses Prozesses darstellen. Die Einheit der Geschichte, wie ihr Fortschritt ergeben sich von selbst als Folge dieser, jedenfalls grossartigen, geschicht-

Digitized by Google

lichen Konzeption. So sagt *G. Mehring*[1]: „Die Geschichte *soll* eine Einheit, ein Ganzes sein (eine „Begriffseinheit" an einer andern Stelle). Irgend ein Vieles wird aber, wie uns schon Plato gelehrt hat, dadurch ein Ganzes, dass ihm eine Idee *(Εἶδος)* zu Grund liegt."

Wird die Geschichte a priori als Ganzes betrachtet, so müssen natürlicherweise die zum System fehlenden geschichtlichen Elemente durch Phantasie und dialektischen Scharfsinn des Philosophen ersetzt werden, Nicht die Unvollkommenheit seiner geschichtlichen Auffassung wird durch diesen Mangel für den Philosophen bewiesen, sondern die Unvollkommenheit der Geschichte. Dieser Gedanke ist in folgenden Worten des eben zitierten Autors enthalten: „Wenn irgend etwas, was zum Begriff und Ganzen gehört, im Gang der Ereignisse unausgefüllt bleibt, so beweist dies das Unvollendetsein der Geschichte."

Die Kontinuität *der* oder *einer* Idee in der Geschichte, ihr Vorhandensein bei allen Völkern und in allen Zeiten ist eine notwendige Voraussetzung der metaphysischen Auffassungsweise. *Herder,* der in seinen spezielleren geschichtsphilosophischen Untersuchungen und Betrachtungen nicht zu der metaphysischen Richtung gezählt werden darf, der aber in seinen allgemeinen Prinzipien unter dem Einfluss der Metaphysik steht und die ganze Geschichte als die Verwirklichung der Humanitätsidee a priori auffasst, spricht sich auf folgende Weise über die Notwendigkeit der Kontinuität dieser seiner Idee aus: „Wie unter uns niemand leugnen wird, dass auch in der Brust des Sodomiten, des Unterdrückers, des Meuchelmörders das Gebilde der Humanität gegraben sei, ob er's gleich durch Leidenschaften und freche Gewohnheit fast unkenntlich machte, so vergönne man mir nach allem, was ich über die Nationen der Erde gelesen und geprüft habe, diese innere Anlage zur Humanität so allgemein als die menschliche Natur, ja eigentlich für diese Natur selbst, anzunehmen". Wilhelm *Humboldt* behauptet geradezu, dass die Zurückführung der Geschichte auf eine ausserhalb der Geschichte liegende Idee der *einzige* Weg zu geschichtlichem Begreifen sei. Er geht von dem allgemeinen Satz aus: „Wie

[1]) „Die philosophisch-kritischen Grundsätze der Selbst-Vollendung als die Geschichtsphilosophie". Stuttgart 1877.

Digitized by Google

man es immer anfangen möge, so kann das Gebiet der Erscheinungen nur von einem Punkte ausser demselben begriffen werden, und das begonnene Hinaustreten ist ebenso gefahrlos, als der Irrtum bei blindem Verschliessen gewiss ist in demselben". Ferner: „Jede menschliche Individualität ist eine in der Erscheinung wurzelnde Idee". Er kommt daher zu einem Schluss, der als Grundprinzip der metaphysischen Geschichtsauffassung betrachtet werden kann. „Das Ziel der Geschichte kann nur die Verwirklichung der durch die Menschheit darzustellenden Idee sein". Ebenso entschieden spricht der Hegelianer August von *Cieskowsky* seinen Standpunkt aus: „Die Weltgeschichte ist der Entwicklungsprozess des Geistes der Menschheit in der Empfindung, im Bewusstsein und in der Bethätigung des Schönen, Wahren und Guten, ein Entwicklungsprozess, den wir in seiner Notwendigkeit, Zufälligkeit und Freiheit zu erkennen haben". Diese Auffassung ist der endgültige Sieg der menschlichen Vernunft in der Geschichte: „Die Menschheit hat endlich die Stufe ihres Selbstbewusstseins erreicht . . .: sie hat die Manifestation der objektiven Vernunft in der Weltgeschichte erkannt". Wenn Cieskowsky seinen Meister tadelt, so geschieht es nur, weil der Letztere die Idee schon als etwas Fertiges in die Geschichte legt: „Wir verlangen ein systematisches *Suchen* des Logischen in der Weltgeschichte, während wir bei Hegel nur ein spekulatives Finden derselben anerkennen".

Am kürzesten beschreibt diese metaphysische Auffassung *Novalis,* indem er die Natur als einen „Index des Geistes" bezeichnet. Von diesem metaphysischen Gedanken wird die ganze metaphysische Geschichtsphilosophie getragen. Die metaphysische Geschichtsphilosophie hat das nicht geringe Verdienst, die Tradition des geschichtsphilosophischen Denkens weitergeführt und durch die Verbindung geschichtsphilosophischer Theorien mit berühmt gewordenen metaphysischen Systemen für die Philosophie der Geschichte ein neues reges Interesse, hie und da sogar Enthusiasmus, wachgerufen zu haben.

Die metaphysische Geschichtsphilosophie litt aber an demselben Grundfehler, wie die theologisch-providentielle. *Sie suchte die Geschichte a priori zu konstruieren.* Die geschichtlichen Thatsachen mussten sich vor der Majestät der Theorie beugen. Als erste Opfer aprioristisch-synthetischer Methode musste die

Digitized by Google

Chronologie, der zeitliche Zusammenhang der geschichtlichen Ereignisse, fallen. Die *Thatsache* tritt beschämt hinter die *Idee* zurück. Nicht die gewissenhafte nüchterne Kritik, die die dunkelsten Winkel des gegebenen geschichtlichen Materials durchforscht, sondern die schwungvoll begeisterte Synthese war die Losung der metaphysischen Geschichtsphilosophen. An diesem Fehler ging sie auch zu Grunde. Sie hatte aber den Vorsprung vor der providentiellen Geschichtsauffassung durch ihre Unabhängigkeit vom religiösen Dogmatismus und von der traditionellen Geschichtsmythologie. Indem sie die Geschichte rationalistisch zu erklären und zu konstruiren suchte, konnte sie nicht umhin, einige Grundtendenzen und Grundeigenschaften des geschichtlichen Prozesses zu entdecken. So verdanken wir der grossartigen geschichtsphilosophischen Metaphysik Hegels die energische Hervorhebung der Idee der Entwicklung, die Theorie vom Kampfe der Gegensätze, in deren Form der geschichtliche Prozess sich abspiele. Die Idee der Entwicklung hat, wie allgemein bekannt ist, eine grosse historische Bedeutung und einen mächtigen Einfluss auf allen wissenschaftlichen Gebieten erlangt. Die abstrakte Theorie der Hegelschen „Gegensätze" hat bei *Karl Marx* die konkrete Form des Klassenkampfes angenommen — ein jedenfalls wichtiges und folgenreiches, wenn nicht, wie seine Anhänger glauben, ein ausschliesslich massgebendes Moment der Geschichte — und dies ist von grosser praktisch-geschichtlicher Bedeutung geworden.

Ferner erlangten bestimmte Thatsachen und geschichtliche Strömungen durch ihre Verwandtschaft mit dem ganzen geschichtsphilosophischen System auch für den über die wirkliche Geschichte *erhabenen* Metaphysiker, gerade dank seiner Metaphysik eine besondere Bedeutung und folglich eine gründlichere Beleuchtung. Denn nicht die *Fähigkeit,* das Geschichtliche richtig abzuschätzen, sondern der *theoretische Wille* fehlte dem metaphysischen Denker. Kann es aber im Interesse seiner Theorie geschehen, so erhalten wir auch beim letzteren die schönsten und tiefsten Gedanken über den geschichtlichen Gang der Dinge. Auch von einem Metaphysiker kann eine „plumpe Thatsache" Achtung erzwingen, wenn er in ihr das irdische Kleid eines himmlisch-metaphysischen Wesens erblicken will.

Digitized by Google

Es sei hier nur auf die völkerpsychologischen und allgemeinen geographischen Gedanken Hegels in seiner Philosophie der Geschichte hingewiesen.

Die grossen geschichtlichen Ereignisse des letzten Viertels des 18. Jahrhunderts im Bunde mit dem grossartigen Aufschwung der Naturwissenschaften haben der Philosophie der Geschichte einen mächtigen Anstoss gegeben, haben ihr neue Untersuchungsmethoden, eine neue Richtung aufgedrängt. Es bahnt sich eine neue Epoche der Philosophie der Geschichte, eine positivwissenschaftliche an. Das skrupulöse Studium der Geschichte, womöglich mit Hilfe der positiveren, weit reiferen Wissenschaften, wird zur Vorbedingung einer Philosophie der Geschichte erhoben. Die Vorläufer der wissenschaftlichen Philosophie der Geschichte, welche einzelne Bausteine für eine entstehende und noch in unserer Zeit bei weitem nicht vollendete umfassende wissenschaftliche Theorie des geschichtlichen Prozesses liefern, sind zahlreich und reichen bis in die ältesten Perioden des menschlichen Denkens. Wir haben schon Plato und Aristoteles erwähnt. Bodin, Macchiavelli, Vico, Montesquieu, Voltaire, Herder und Kant sind die berühmtesten. Eine wenig bekannte geschichtsphilosophische Thatsache sei hier besonders hervorgehoben. Wir meinen die wissenschaftliche Leistung auf dem Gebiete der Philosophie der Geschichte eines bedeutenden arabischen Geschichtsphilosophen und Staatsmannes, Ibn *Khaldun.*[1]) Derselbe hat mehr als 300 Jahre vor *Vico,* der gewöhnlich als der Urheber einer neuen, wissenschaftlichen Richtung in der Philosophie der Geschichte gilt, weit gründlicher und vollständiger als dieser die Aufgabe der Geschichte aufgestellt und zu lösen gesucht. (Ibn Khaldun geboren 1332 in Tunis, gestorben in Cairo 1406.) Ibn Khaldun suchte in seinem geschichtsphilosophischen Werke „Prolegomena" (Mocaddemat) die Natur der Völker, hauptsächlich des arabischen Volkes, aus ihren Lebensbedingungen, wie von der sie umgebenden Natur zu erklären. In seinen Auseinandersetzungen erinnert er an die späteren Geschichtsphilosophen.

[1]) Der arabische Text seines Hauptwerkes: „Prolegomènes" ist in B. XVI der Sammlung: Notices et extraits des manuscrits" von Quatremère, Paris 1858 veröffentlicht. Die französische Uebersetzung von M. F. de Glane ist in derselben Sammlung, B. 14, 19 und 20 (Paris 1868) aufgenommen.

Digitized by Google

Manchmal glaubt man, Montesquieu oder Buckle oder sogar Karl Marx zu lesen. Mit vollem Bewusstsein und voller Klarheit tritt Ibn Khaldun für die Notwendigkeit einer Theorie der Geschichte, wie einer Geschichte der Civilisation ein. Er hat sich die Aufgabe gestellt, die Geschichte zu einer Wissenschaft zu erheben. Folgende Stelle zeigt klar, auf welcher Höhe die Geschichtsauffassung Ibn Khalduns stand:

Der Gegenstand der Geschichte ist die Erklärung des gesellschaftlichen Zustandes des Menschen, d. h. der Civilisation und der Erscheinungen, die naturgemäss damit zusammenhängen, nämlich der Wildheit, der Milderung der Sitten, des Familien- und Stammgeistes, verschiedener Vorzüge, deren die einen Völker im Vergleich mit den andern teilhaftig geworden sind und die zur Gründung der Dynastien und Reiche geführt haben; *der Rangunterschiede,* der Beschäftigungen, denen sich die Menschen widmen, so z. B. der zur Erhaltung des Lebens notwendigen und Verdienst einbringenden, wie auch der der Wissenschaft und Kunst; endlich sämtlicher Veränderungen, die die Natur der Dinge im Charakter der Gesellschaft hervorbringen könnte. (Proleg. p. 71.)

Ferner: Es ist eine Wissenschaft sui generis, da sie erstens ihr eigenes spezielles Objekt besitzt, ich meine die Civilisation und die menschliche Gesellschaft; zweitens behandelt sie verschiedene Fragen, die zur Erklärung der Thatsachen dienen, welche mit dem Wesen selbst der Gesellschaft zusammenhängen . . . . .“ „Unsere Abhandlungen bilden eine *neue Wissenschaft,* welche ebensowohl durch ihre Originalität als durch den weiten Umfang ihrer Nützlichkeit Bedeutung erlangen wird. *Wir haben sie entdeckt.*“ Ib. pag. 77.

Hier finden wir sogar die Bezeichnung der „neuen Wissenschaft“, die Vico auf Grund des Titels seines Hauptwerkes („Nuova Scienza“) von vielen so sehr nachgerühmt worden ist.

„Ich habe mit grosser Sorgfalt die Fragen behandelt, die den Gegenstand meines Werkes bilden. Ich habe es ebensowohl für Gelehrte wie für Weltmänner zugänglich gemacht; bei dessen Verfassung und in der Verteilung des Stoffes bin ich einem originellen Plane gefolgt, indem ich mir eine *neue Methode* der Geschichtschreibung, einen Weg zu einem mir allein eigentümlichen System ausgedacht habe. Bei der Betrachtung dessen,

Digitized by Google

was sich auf die Civilisation und die Gründung der Städte bezieht, habe ich alles entwickelt, was die menschliche Gesellschaft an bezeichnenden Thatsachen und Verhältnissen bietet. Auf diese Weise erkläre ich die Ursachen der Ereignisse, die Mittel, durch welche die Gründer der Reiche zu ihrer Stellung gelangt sind. Der Leser wird nicht mehr gezwungen sein, den ihm vorgelegten Erzählungen einen blinden Glauben zu schenken und wird folglich von der Geschichte der ihm vorausgegangenen Zeitalter und Völker gut unterrichtet sein. *Er wird sogar im stande sein, die Ereignisse, die in der Zukunft entstehen können, vorauszusehen. Ib. p. 9.*

Dem Einflusse des Klimas wird die Hautfarbe, der Charakter und die Lebensweise der Neger zugeschrieben. Der Einfluss des Bodens wird hervorgehoben. Den zweiten Teil der „Prolegomena" fängt Ibn Khaldun mit dem Hinweise darauf an, dass verschiedene Sitten und gesellschaftliche Einrichtungen von der Art abhängen, wie die Menschen für ihre Existenzmittel zu sorgen haben. Der Unterschied zwischen städtischem und ländlichem Leben wird ausführlich und zutreffend geschildert. Die Stadt wird als der Hauptsitz der Civilisation betrachtet, da das städtische Leben die Energie und die Unabhängigkeit fördere. In unserer Zeit hat *Karl Marx* auf die Entwicklung der Städte und ihre bedeutenden Folgen für die Geschichte besonders Gewicht gelegt. So weit und tief blickend war der arabische Geschichtsphilosoph des 14. Jahrhunderts.

In dieser Hinsicht sind folgende Stellen bemerkenswert:

Die Angehörigen der Landbevölkerung beschränken sich auf das absolut Notwendige und besitzen keine Mittel, dessen Grenze zu überschreiten, während die Städter mit der Befriedigung der Luxusbedürfnisse und Vervollkommnung alles dessen beschäftigt sind, was sich auf ihre Gewohnheiten und Lebensweise bezieht. (Ib. p. 257.)

Unter den Bewohnern des Landes und der Stadt, sind diejenigen eher gottesfürchtig und zur Frömmigkeit geneigt, die Hunger zu ertragen und Vergnügungen zu entbehren gewohnt sind, als die im Ueberfluss und Luxus Lebenden. Die Gottesfürchtigen sind in den grossen Städten wenig zahlreich, dagegen herrschen gewöhnlich in denselben Gefühllosigkeit und Indiffe-

Digitized by Google

rentismus, die durch einen allzu reichlichen Gebrauch der Fleischnahrung, durch Gewürze und Mehlspeisen bedingt sind. (Ib. p. 180.)

Die Wichtigkeit der Existenzmittel, die eine besondere Bedeutung in der marxistischen Geschichtsphilosophie erhalten haben, wird nicht minder entschieden in folgenden Stellen hervorgehoben:

Die Unterschiede der Sitten und Einrichtungen verschiedener Völker hängen von der Weise ab, in welcher jedes derselben für seine Existenzmittel zu sorgen hat. Die Menschen vereinigten sich in Gesellschaften zum Zwecke der Anschaffung von Lebensmitteln. Auch bei *Marx* ruft das Bedürfnis der Produktion die sociale Organisation hervor. (Vergl. seine „Misère de la Philosophie.) Ib. p. 254.

„Gott hat den Menschen mit Vernunft und — *einer Hand* beschenkt. *Die Hand, der Vernunft untergeordnet, ist immer bereit Kunstwerke hervorzubringen.* Die Künste verschaffen dem Menschen Werkzeuge, die ihm diejenigen Glieder ersetzen, die andere Tiere zu ihrer Verteidigung besitzen.... Ein isolierter Mensch wäre nicht im stande der Kraft, selbst eines einzigen Tieres, besonders aus der Klasse der fleischfressenden, zu widerstehen. Er wäre absolut nicht im stande sich zu verteidigen." Ib. p. 87.

Es darf daher das folgende Urteil *Flints* über Ibn Khaldun kaum als übertrieben betrachtet werden:

As regards the science or philosophy of history, Arabic literature was adorned by one most brilliant name. Neither the classical nor the medieval Christian world can schow on of nearly the same brightness. (Phil. of Hist., B. II, p. 86, 1883. Vergl. P. Lawroffs citiertes Werk Bd. I, Anm. 16.)

Und doch, trotz aller vereinzelter Versuche, bleibt es dem 19. Jahrhunderte, dem wissenschaftlichen Jahrhunderte par excellence vorbehalten, der wissenschaftlichen Richtung in der Philosophie der Geschichte zum endgültigen Siege zu verhelfen. Und dazu ist dieser Sieg mehr ein Sieg der Methode als der Ausführung. Niemand, der auf dem Gebiete der theoretischen Geschichtsforschung Bedeutung und Einfluss erlangen will, wird in unserer Zeit eine geschichtliche Konstruktion a priori versuchen und noch weniger die Geschichte lediglich als die Bestätigung irgend welcher Glaubensdogmen betrachten wollen.

Digitized by Google

Die Durchführung aber blieb weit hinter der Methode zurück. Die Geschichtsauffassungen des 19. Jahrhunderts geraten vielfach in solch prinzipielle Widersprüche mit einander — wie wir teilweise weiter sehen werden — dass schon dieser Umstand allein die wissenschaftliche Objektivität *aller* dieser Auffassungen, wenn sie auch der Haupttendenz nach insgesamt der positiv-wissenschaftlichen Richtung angehören, als unmöglich macht. Weiter werden wir versuchen, die Grundursache dieser merkwürdigen Erscheinung von der Natur des historischen selbst abzuleiten und zu erklären.

Die allgemeinsten Züge und Merkmale der positiv-wissenschaftlichen Philosophie der Geschichte sind nicht so leicht zu fassen und kurz wiederzugeben, wie diejenigen der ihr vorhergegangenen und oben dargestellten beiden anderen Richtungen, der providentiellen und metaphysischen. Dem Grundcharakter des Historischen, der äussersten Kompliziertheit, mehr entsprechend als die beiden andern Richtungen, zerfällt sie selbst in verschiedene Strömungen und Verzweigungen. Doch lassen sich zwischen diesen vielverzweigten geschichtsphilosophischen Richtungen einige natürliche Scheidelinien ziehen.

Digitized by Google

V. Die drei Hauptrichtungen der wissenschaftlichen Philosophie der Geschichte.

Bei der Untersuchung des spezifischen Charakters des Geschichtlichen haben wir alle möglichen Faktoren der Geschichte auf drei Hauptfaktoren zurückgeführt: Das natürliche (im engeren Sinne) Milieu, das individuell-menschliche und das geschichtliche Milieu. Diese drei Arten der geschichtlichen Einwirkungen erschöpfen den *ganzen* Inhalt der Geschichte. Ausser der äussern Natur, der menschlichen Individualität und dem geschichtlich Gewordenen kann nichts auf die Geschichte des menschlichen Geschlechts einwirken. In diesen drei Quellen und *nur in diesen* haben wir wissenschaftliche Antworten auf jene uns oft in Staunen und Schrecken setzenden Rätsel der Geschichte zu suchen, und in diesen drei Quellen des geschichtlichen Lebens können wir sie finden. Diesen drei Hauptquellen des geschichtlichen Werdens entsprechen auch drei Hauptrichtungen in der positiv-wissenschaftlichen Geschichtsphilosophie: die *physisch-klimatische,* die *physiologisch-psychologische* und die *kulturhistorische.* Die verschiedensten geschichtsphilosophischen Theorien und Tendenzen lassen sich methodologisch wie inhaltlich unter eine dieser drei Richtungen bringen. Die physisch-klimatische Richtung geht in ihrer Erklärung des geschichtlichen Prozesses von der äussern Natur aus, die physiologisch-psychologische von der innern Natur des Menschen, die kulturhistorische sucht durch die verschiedenen Kultur- und Lebensformen, die sich im geschichtlichen Prozesse herangebildet haben, die geschichtliche Bewegung zu begründen und zu erklären.

Die physisch-klimatische Geschichtsauffassung geht vom Grundsatze aus, dass der Mensch ein integrierender Teil der physischen Natur, ihre höchste Blüte darstelle und als solcher im Geschichtsprozesse betrachtet werden dürfe. So sagt Herder, einer der Bahnbrecher in dieser Richtung: „Was physisch vereinigt ist, warum sollte es nicht auch geistig und moralisch vereinigt sein, da Geist und Moralität auch Physik sind und denselben Gesetzen, die doch zuletzt alle vom Sonnensystem abhängen, nur in einer höheren Ordnung, dienen."

Digitized by Google

Herder kommt daher zu folgendem Schlusse: „Vom Himmel muss unsere Philosophie der Geschichte des menschlichen Geschlechts anfangen, wenn sie einigermassen diesen Namen verdienen soll.“ Die Abhängigkeit des Menschen von der Natur ist eine so allgemeine und notwendige Thatsache, dass sie noch lange bevor es eine Philosophie der Geschichte, als ein abgegrenztes wissenschaftliches Gebiet gab, klar vor dem menschlichen Geiste lag. *Plato* spricht vom Einfluss des Klimas in seiner Republik. Besonders ist aber *Aristoteles* auf das Verhältnis zwischen dem Klima und den menschlichen Einrichtungen eingegangen. Er betrachtet die verschiedenen Völkerstämme im Zusammenhange mit ihrem Wohnsitze und zwar mit dessen klimatischen Eigenschaften.

Im IV. Buch, Kap. VII, seiner „Politik“ sagt er folgendes: „Die Völker in den kalten Gegenden und auf dem Festlande von Europa sind zwar voll Mut, aber es fehlt ihnen an Einsicht und Kunstfertigkeit; deshalb bewahren sie sich mehr ihre Freiheit, sind aber ohne staatliche Verbindung und können über ihre Nachbarn nicht herrschen. Dagegen sind die Völker in Asien ihren geistigen Anlagen nach zwar einsichtig und kunstfertig, aber ohne Mut und deshalb befinden sie sich stets in Unterwerfung und Sklaverei. Der Stamm der Griechen hat, so wie er schon zwischen jenen die Mitte hält, auch an den Vorzügen jener beiden teil und ist sowohl mutig, wie einsichtig. Deshalb hält sich dieser Stamm immer frei, ist am besten staatlich eingerichtet und würde, wenn er in einen Staat zusammengefasst wäre, über alle andern Völker herrschen.“

Ausser Hippokrates [1]) betont von den Aeltern *Bodinus* den Einfluss des Klimas. So schreibt Bodinus: „Il y a presque autant de variété au naturel des hommes, qu'il y a des pays.“

Im 18. Jahrhundert haben Montesquieu und Herder, teilweise auch Voltaire, die Theorie des Klimas besonders hervorgehoben. *Montesquieu* schreibt: „Vous trouverez dans les pays du Nord des peuples qui ont peu de vices, assez de vertus, beaucoup de sincérité et de franchise. Approchez les pays du Midi, vous croirez vous éloigner de la *morale même;* des passions plus vives multiplieront les crimes; chacun cherchera à

[1]) Vgl. oben S. 24.

Digitized by Google

prendre sur les autres tous les avantages qui peuvent favoriser ces mêmes passions. Dans les pays tempérés vous verrez les peuples inconstants dans leurs manières, dans leurs vices mêmes et dans leurs vertus; le climat n'y a pas une qualité assez déterminée pour les fixer eux-mêmes". *Voltaire* sagt: „Le physique de l'Inde différant en tant de choses du nôtre, il fallait bien que le moral différât aussi."

Zu welcher Bedeutung in unserer Zeit *Thomas Buckle* diese Theorie erhoben hat, ist allgemein bekannt. Buckle hat zu den bedeutenden Wirkungen des Klimas die nicht minder mächtigen Faktoren, wie die Nahrung, den Boden und „die Naturerscheinungen im ganzen" gezählt. Er hat die Einwirkung der letzteren auf unsere Phantasie und folglich auf unsere Vorstellung von der Gottheit und der Welt untersucht. Das zweite Kapitel seiner „History of Civilisation" ist ein Muster von klarer und überzeugender Beweisführung, mit der er die zwei folgenden Thatsachen festgestellt wissen will: „Die erste Thatsache ist, dass in den aussereuropäischen Kulturländern die Naturkräfte viel grösser waren als in den europäischen. Die zweite Thatsache ist, dass diese Kräfte ungeheures Unheil angerichtet, und dass ein Teil derselben eine ungleiche Verteilung des Reichtums, ein anderer eine ungleiche Verwendung der Geisteskräfte verursacht hat, dies letztere durch die feste Richtung der Aufmerksamkeit auf Gegenstände, welche die Phantasie entflammen. So weit die Erfahrung der Vergangenheit uns leiten kann, müssen wir sagen, dass in allen aussereuropäischen Kulturländern diese Hindernisse unübersteiglich waren, wenigstens hat sie bis jetzt noch keine Nation überwunden. Aber in Europa, das auf einem bescheideneren Fusse eingerichtet ist, als die andern Weltteile, das kälter gelegen war, einen weniger üppigen Boden hatte, weniger imposante Naturerscheinungen und überhaupt eine schwächere Natur entfaltete, in Europa wurde es dem Menschen leichter, sich des Aberglaubens zu entschlagen, welchen die Natur seiner Phantasie entgegenbrachte; und ebenso wurde es ihm leichter, wenn auch nicht gerade eine gerechte Verteilung des Reichtums, doch einen Zustand zu erreichen, der ihr näher kam, als es in den ältern Kulturländern möglich gewesen war. Daher ist im ganzen in Europa die Richtung der Weltgeschichte gewesen, die Natur

Digitized by Google

dem Menschen, ausser Europa, den Menschen der Natur unterzuordnen."

Ein neuerer englischer Schriftsteller geht mit Recht in dieser Hinsicht noch weiter und weist auf die geologischen Prozesse hin, welche auf alle andern natürlichen Bedingungen einwirken. *Freeman* schreibt in seiner „Method of historical study": „The geological Process which called into being those hills by the Tiber, lower in height, nearer to each other, than the other hills of Latium, fixed the history of the World for ever." Der Einfluss des physisch-klimatischen Milieus auf die menschliche Geschichte ist früher vor allen übrigen Faktoren hervorgehoben und wissenschaftlich begründet worden, da dieser Einfluss auf uns anschaulicher als irgend ein anderer wirkt.

Ratzel bemerkt daher mit Recht:

„Die äussern Verhältnisse sind hinsichtlich ihrer hemmenden oder fördernden Einwirkung deutlicher zu erkennen und abzuschätzen, und es ist gerechter und logischer, sie zuerst zu nennen. Wir begreifen, warum die Wohnplätze der Naturvölker hauptsächlich in den kalten und heissen Gegenden gefunden worden." Die physisch-klimatische Richtung vollzieht eine ganze Revolution in der Philosophie der Geschichte. Als das wichtigste Resultat dieser Richtung folgt mit Notwendigkeit die Einführung der Gesetzmässigkeit in die Geschichte. Die Philosophie der Geschichte erhält durch diese Richtung einen positiven, ja noch mehr einen exakten Charakter. Da die meisten natürlichen Einflüsse sich auf exakte Naturgesetze zurückführen lassen und der Beobachtung vielfach zugänglich sind, so wird der Geschichtsphilosoph, der diese Verhältnisse für die menschliche Geschichte benutzt, zur Aufstellung von Gesetzen in der Geschichte geführt. Die Gesetze der Natur werden in Verbindung mit andern geschichtlichen Faktoren zu Gesetzen in der Geschichte. Schon durch die Voraussetzung naturwissenschaftlicher Kenntnisse bringt die physisch-klimatische Richtung ihre Anhänger in nähere Berührung mit den Naturwissenschaften und ihren Methoden. Es entsteht ein enges Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Geschichte, das für die letztere besonders von grosser Tragweite ist. Wir sehen daher bei den bedeutendsten Vertretern der physisch-klimatischen Richtung, Montesquieu, Herder und

Digitized by Google

Buckle, die Ueberzeugung von der Gesetzmässigkeit in der Geschichte in hohem Grade entwickelt. So sagt *Montesquieu:*

„Il y a des causes générales, soit morales, soit physiques, qui agissent dans chaque monarchie, l'élèvent, la maintiennent ou la précipitent; tous les accidents sont soumis à ses causes; et si le hasard d'une bataille, c'est-à-dire une cause particulière, a ruiné un état, *il y avait une cause générale qui faisait que cet état devait périr par une seule bataille.* En un mot l'allure principale entraîne avec elle tous les accidents particuliers." Montesquieu führt also mit dieser feinen und tiefen Bemerkung die scheinbare Macht des Zufalls in der Geschichte auf das allgemeine Gesetz zurück.

Buckle erklärt als eine Hauptaufgabe seines Lebenswerkes, die Erhebung der Geschichte zum Range einer exakten Wissenschaft, als welche er die Naturwissenschaften betrachtet. So sagt er in der Einleitung zu seinem berühmten Werke: „Ich hoffe für die Geschichte des Menschen das, oder doch etwas ähnliches, zu leisten, was andern Forschern in den Naturwissenschaften gelungen ist. In der Natur sind die scheinbar unregelmässigsten und widersinnigsten Vorgänge erklärt und als im Einklange mit gewissen unwandelbaren und allgemeinen Gesetzen befindlich nachgewiesen worden. Dies ist gelungen, weil Männer von Talent und vor allem von geduldigem und unermüdlichem Geiste die Phänomene der Natur studiert haben mit der Absicht, ihre Gesetze zu entdecken; wenn wir nun die Vorgänge der Menschenwelt einer ähnlichen Behandlung unterwerfen, haben wir sicher alle Aussicht auf einen ähnlichen Erfolg, denn es ist klar, dass diejenigen, welche die historischen Thatsachen einer Erhebung ins Allgemeine für unfähig halten, die Frage ohne weiteres für ausgemacht ansehen. Ja sie thun noch mehr. Nicht nur nehmen sie an, was sie nicht beweisen können, sie nehmen auch etwas an, was bei dem gegenwärtigen Stande unseres Wissens höchst unwahrscheinlich ist. Wer überhaupt eine Kenntnis von dem hat, was während der letzten zwei Jahrhunderte geschehen ist, muss gewahr werden, dass jede Generation einige Begebenheiten als regelmässig und vorher bestimmbar nachweist, von denen die vorhergehende Generation behauptet hatte, sie seien unregelmässig und nicht vorher zu bestimmen; darnach ist es die offenbare Richtung der fortschreitenden Civilisation, unsern Glauben

Digitized by Google

an die Allgemeinheit der Ordnung, der Methode und der Gesetzmässigkeit zu stärken. Da dies der Fall ist, so folgt, wenn Thatsachen oder Reihen von Thatsachen noch nicht auf ihre Gesetzmässigkeit zurückgeführt sind, dass wir weit entfernt sein sollten, dies für unmöglich zu erklären; vielmehr sollten wir durch unsere bisherige Erfahrung geleitet, die Wahrscheinlichkeit zugeben, was wir jetzt unerklärlich nennen, werde sich in Zukunft erklären lassen. Dies Vertrauen auf Entdeckung von Gesetzmässigkeit mitten in der Verwirrung ist wissenschaftlichen Forschern so geläufig, dass es bei den ausgezeichnetsten unter ihnen ein Glaubensartikel wird; und wenn dasselbe Vertrauen sich nicht allgemein unter den Geschichtsforschern findet, so muss man es teils dem Umstande zuschreiben, dass sie den Naturforschern an Geist nachstehen, teils den reicheren Beziehungen der socialen Phänomene, mit denen ihre Studien zu thun haben."

Eine zweite Folge der physisch-klimatischen Richtung von nicht minder grossen Tragweite als die schon erwähnte, ist die sich mit dieser Richtung natürlich verbindende Betonung des *intellektuellen Faktors*. Ist die äussere Natur und ihre Kräfte im Anfange der Geschichte das Massgebende für unser geschichtliches Schicksal, so versteht es sich von selbst, dass derjenige Faktor, der die Herrschaft des Menschen über die Natur bedingt, als der wichtigste betrachtet werden darf. Der Fortschritt unserer Naturerkenntnis erlangt die grösste Bedeutung und mit ihr der Fortschritt der Wissenschaften wie der wissenschaftlichen Methode überhaupt. Thomas Buckle, der bedeutendste Vertreter der physisch-klimatischen Richtung in der neuesten Zeit, ist zugleich ein begeisterter Anhänger des intellektuellen Faktors. Eine Stelle aus seiner „History of Civilisation" genügt, dies in befriedigender Weise zu bestätigen: „Die Thaten schlechter Menschen bringen nur zeitweilige Uebel hervor, die Thaten guter nur zeitweiliges Gutes und endlich sinkt Gut und Uebel völlig zu Boden, wird aufgehoben durch nachfolgende Generationen und geht in die unaufhörliche Bewegung folgender Jahrhunderte auf. Aber die wissenschaftlichen Entdeckungen grosser Männer verlassen uns nie, sie sind unsterblich; sie enthalten jene ewigen Wahrheiten, die den Sturz von Reichen überleben, die länger dauern als die Kämpfe streitender Religionsparteien, ja eine Religion nach der

Digitized by Google

andern in Verfall geraten sehen. Alle Religionen haben ihr eigenes Mass und ihre eigene Regel; eine gewisse Meinung gilt für ein Zeitalter, eine andere für ein anderes. Sie schwinden dahin wie ein Traum, sie sind Geschöpfe der Phantasie, von denen selbst die Umrisse nicht stehen bleiben. Nur die *Entdeckungen der Wissenschaft bleiben, ihnen allein verdanken wir alles, was wir haben;* sie sind für alle Zeitalter und für immer; nie jung und nie alt, tragen sie den Samen ihres eigenen Lebens; sie fliessen fort in einem ewigen unsterblichen Strome, sie sind wesentlich vermehrend, gebären die Fortsetzungen, die später gemacht werden und wirken so auf die entfernteste Nachkommenschaft, ja nach dem Verlaufe von Jahrhunderten wirken sie stärker, als sie es im Augenblicke ihres Bekanntwerdens vermochten."

Die glänzenden, rasch nach einander folgenden Erfolge der Naturwissenschaft, mussten diese Ueberzeugung von der geschichtlichen Macht der Wissenschaft noch mehr befestigen. Besonders ist diese Auffassung den Repräsentanten der Naturwissenschaft eigen. Einer der berühmtesten Vertreter der modernen Wissenschaft, *Du Bois-Reymond*, steht ganz auf dem Boden der Buckleschen Geschichtsauffassung und übertrifft den englischen Geschichtsphilosophen vielleicht noch in seinem Enthusiasmus für die historische Rolle der Naturwissenschaften. So sagt er in der Abhandlung „Kulturgeschichte und Naturwissenschaft": „Das Zurückbleiben der Alten in der Naturwissenschaft war verhängnisvoll für die Menschheit. In ihnen liegt einer der vornehmsten Gründe, aus denen die alte Kultur untergieng. Das grosse Unglück, welches die Menschheit traf, Ueberrennung der Mittelmeerländer durch die Barbaren, blieb ihr wahrscheinlich erspart, hätten die Alten Naturwissenschaft in unserm Sinne gehabt." Ferner: „Nicht weil der Boden der Mittelmeerländer an Phosphorsäure und Kali verarmt war ging die alte Kultur unter, sondern weil sie auf dem Flugsand der Aesthetik und Spekulation ruhte, den die Sturmflut der Barbaren leicht unter ihr wegwusch." Und an einer weiteren Stelle: „Giebt es aber ein Merkmal, welches für sich allein den Fortschritt der Menschheit anzeigt, so scheint dies vielmehr der erreichte Grad von Herrschaft über die Natur zu sein." Dass der intellektuelle Faktor eine der bedeutendsten Rollen in der geschichtlichen *Bewegung*

Digitized by Google

spielt, liegt ausser Zweifel, und insofern ist die Betonung dieses Faktors als eine positive Seite der physisch-klimatischen Richtung zu bezeichnen. Diese Richtung aber, einseitig konsequent durchgeführt, kann auch negativ auf die Philosophie der Geschichte wirken, und das war thatsächlich teilweise der Fall. Die blinden Kräfte der Natur stehen vielfach vor unserm Bewusstsein als eine fatale unabwendbare Macht, der man sich fügen muss. Die Natur erscheint als ein neues Fatum, das das Völkerschicksal mit eherner Notwendigkeit beherrscht. So verurteilte Buckle die aussereuropäischen Völker zu ewiger Sklaverei unter der Naturherrschaft. Laurent nennt mit Recht eine solche Tendenz „le fatalisme de la nature." Und die Gegner Buckles, wie z. B. der Historiker *Droysen,* zeigen mit Recht auf Erscheinungen hin, die die unbeschränkte Herrschaft der Natur zu widerlegen geeignet sind. Es werden ganze Völkerschaften aufgeführt (wie z. B. die Juden), die unter verschiedenen Erdstrichen ihren nationalen Charakter bewahrt oder solche Wandlungen durchgemacht haben, die durch andere als physisch-klimatische Ursachen erklärt werden müssen.

Einer andern grossen Gefahr ist die physich-klimatische Richtung ausgesetzt. Es liegt ihr sehr nahe, den Unterschied zwischen natürlichen und geschichtlichen Gesetzen zu verkennen, und in der Geschichte nicht das sich entwickelnde, sich weiter bewegende, sondern das regelmässig sich wiederholende, das periodisch in derselben Form auftretende, zu suchen. Die Geschichte verwandelt sich für sie in eine Art Naturwissenschaft. So spielt bei Buckle die Quetelet'sche Moralstatistik eine grosse Rolle, und man könnte meinen, dass Buckle nur geschichtliche Gesetzmässigkeit da sieht, wo die geschichtlichen Erscheinungen sich regelmässig wiederholen. Diese Richtung zieht in die Geschichte diejenigen Erscheinungen hinein, die eigentlich der Sociologie, Anthropologie oder sogar Psychologie gehören (u. a. hat P. Lawroff in seinen schon erwähnten „Historischen Briefen" darauf hingewiesen). Das Entwicklungsprinzip, das die Geschichte beherrscht, tritt vor den sich wiederholenden Erscheinungen in den Hintergrund.

Nachdem wir die hauptsächlichen positiven und negativen Elemente der physisch-klimatischen Richtung in Bezug auf ihre Bedeutung für die Entwicklung der Philosophie der Geschichte

Digitized by Google

untersucht haben, bleibt uns noch die Aufgabe, das physisch-klimatische Milieu selbst auf seinen allgemeinen geschichtsphilosophischen Wert zu prüfen.

Es ist nicht schwer einzusehen, dass das physisch-klimatische Milieu nur *eine* Seite, nur *eine* Reihe in der Gesamtheit der geschichtlichen Faktoren darstellt. Wir haben alle geschichtlichen Einwirkungen auf *drei* Hauptfaktoren, äussere Natur, Mensch und Kulturformen, zurückgeführt. Die physisch-klimatische Richtung bezieht sich offenbar nur auf *einen* dieser drei Hauptfaktoren, auf die äussere Natur. Die anderen Hauptfaktoren bleiben ausser Betracht oder treten vor dem Einflusse der Natur weit zurück. Der intellektuelle Faktor wird von dieser Richtung nur in bezug auf die durch ihn erlangte Herrschaft des Menschen über die äussere Natur gewürdigt. Dass eine solche einseitige Betrachtung den Anforderungen der wissenschaftlichen Philosophie der Geschichte nicht entspricht, versteht sich von selbst. Ist die physisch-klimatische Richtung auf einer bestimmten Höhe der geschichtsphilosophischen Entwicklung unentbehrlich und fördernd, so ist und bleibt sie dessenungeachtet eine schreiende Einseitigkeit und insofern für die weitere Entwicklung der Philosophie der Geschichte schädlich.

Ist das physisch-klimatische Milieu nur *eine* Quelle der geschichtlichen Einflüsse, so entsteht für uns die Aufgabe, die ihr eigentümliche Wirkungsweise im Vergleich mit den übrigen geschichtlichen Faktoren näher zu bestimmen.

Als *objektiver* Faktor unterscheidet sich das physisch-klimatische Milieu von den subjektiven Faktoren durch seine *Passivität*. Durch dasselbe werden nur die Bedingungen, der Schauplatz, und was nicht minder wichtig ist, die Hemmnisse der Entwicklung gegeben. Diese letzteren *müssen überwunden werden,* auf dass die geschichtliche Entwicklung möglich sei. Die Prinzipien der geschichtlichen Bewegung liegen unmittelbar nicht im physisch-klimatischen Milieu: das physisch-klimatische Milieu unterhält die Geschichte, bewegt sie aber keineswegs. Der aktiv-subjektive Faktor, der auf einer bestimmten Höhe der Entwicklung stehende Mensch, muss auf der von natürlichen Kräften geschaffenen Bühne auftreten, und nur dann entsteht die geschichtliche Bewegung. Sehr treffend bezeichnet daher *Marx* im ersten Bande seines *Kapitals* das physisch-klimatische Milieu

Digitized by Google

nur als „Möglichkeit“ des geschichtlichen Fortschrittes. Nur mit dem Auftreten der *aktiven* geschichtlichen Faktoren wird die geschichtliche Bewegung zur *Wirklichkeit*.

Fast ausschliesslich mit den aktiven Faktoren befasst sich die zweite Hauptrichtung der wissenschaftlichen Philosophie der Geschichte, die physiologisch-psychologische Richtung. Die menschlichen Leidenschaften, die menschlichen Ideen, die menschlichen Kräfte bedingen nach dieser Auffassung die geschichtliche Bewegung. So erklärt *Hippolyte Taine* als Objekt der gesamten Geschichtswissenschaft die Lösung eines *psychologischen* Problems.[1])

Im allgemeinen ist die Erklärung der menschlichen Geschichte durch die menschliche Natur, wenn nur in der Form einer einfachen Behauptung, schon im Altertum vertreten. Wir finden sie bei *Eucydides*.[2]) Wir finden sie in derselben allgemeinen Form bei einer grossen Zahl späterer Schriftsteller, von denen wir nur diejenigen anzuführen gedenken, die sich spezieller mit der Philosophie der Geschichte befassten.

So sagt *J. Ferguson:* „Social life is the natural consequence of the human organism.“ „Philosophy of civilisation, I.“ Weniger allgemein und mehr zutreffend ist die Betrachtung *Kants,* nach der die Geschichte die Entwicklung aller menschlichen Anlagen ist („Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht,“ 1784). *Auguste Comte* findet, dass der gesamte sociale Bau in letzter Instanz auf Meinungen beruhe (Cours, I, p. 41). Bei *Mougeolle* finden wir die Meinung *Léonard de Vinci*'s citiert: L'homme peu tirer de soi tout ce qu'il veut. *Jouffroy* ist geneigt, den philosophischen Ideen den entschiedensten Einfluss auf unser Schicksal zuzuschreiben. „Tous les changements qui s'opèrent dans la condition de l'homme, toutes les transformations qu'elle a subies dérivent de l'intelligence et en sont l'effet.“ So auch *Voltaire:* „L'Europe ne serait aujourd'hui qu'une vaste cimetière, si la philosophie n'avait étouffé le fanatisme et l'enthousiasme.“

Dagegen ist die Bedeutung der philosophischen Ideen für Jouffroy nicht so gross, wie für Voltaire: „L'humanité ne serait

[1]) „L'histoire au fond est un problème de psychologie“. De l'intelligence.

[2]) Vgl. Rocholl, Philosophie der Geschichte.

Digitized by Google

pas immobile s'il n'y avait point de philosophes. Sans eux, les révolutions se feraient, mais ils se produiraient plus lentement.“ Doch hindert ihn dies nicht, den Ideen im allgemeinen den gründlichsten Einfluss in der Geschichte zuzuschreiben: „En définitive, la passion n'agit qu'à la surface de l'histoire des peuples, le fond appartient aux idées.“ *Ward* sieht in unserem innersten Streben zur Glückseligkeit den Hauptgrund der geschichtlichen Bewegung: „The whole philosophy of human progress, or *dynamic sociology* may, therefore, be briefly epitomised in a few words: the desire to be happy ist the fundamental stimuly which underlies all social movements, and has carried on all past moral and religions systems.“

Taine beschränkt sich nicht auf die Hervorhebung allgemeiner psychologischer Kräfte, er fordert vielmehr das eingehendste Studium spezieller pathologisch-psychologischer Erscheinungen, die er als notwendige Vorbedingung für das Verständnis einzelner geschichtlicher Epochen und Völker betrachteti So sagt er: „Je ne crois qu'un historien puisse avoir une idée nette de l'Inde brahmanique et boudhistique, s'il n'a pas étudié au préalable l'extase, la catalepsie, l'hallucination et la folie raisonante.“ Ein neuester französischer Sociologe, *Tarde*, deduziert aus einer einzigen psychologischen Eigenschaft — aus der Nachahmungsfähigkeit — die ganze Sociologie, die bei ihm mit der Philosophie der Geschichte zusammenfällt: „L'être social, en tant qu'il est social, est imitateur par essence et l'imitation joue dans les sociétés un rôle analogue à celui de l'héridité dans les organismes ou de l'ondulation dans les corps.“

Von den Sätzen ausgehend, dass jede Aehnlichkeit eine Folge der Wiederholung („toutes les similitudes sont dues à des répétitions“) und dass jede Produktion eine Reproduktion darstelle („Chaque fois que *produire* ne signifie point *reproduire*, tout devient ténèbres pour nous, sans nulle clarté“), sieht er im geschichtlichen Prozesse nichts, als einen Nachahmungsprozess und versucht die Schnelligkeit der *Verbreitung* — nach seiner Auffassung Nachahmung — geschichtlicher Ideen in einer mathematischen Formel auszudrücken. Diese Theorien sind zur Kennzeichnung der psychologischen Richtung besonders interessant, als Beweis, dass diese Richtung sich nicht notwendig

Digitized by Google

nur auf die *allgemeinen* und scheinbar gut bekannten psychologischen Eigenschaften stützen kann.

Als ein bedeutender Fortschritt in der psychologischen Richtung, der epochemachend für die Psychologie ist, darf der Uebergang von der Individualpsychologie zur Kollektivpsychologie betrachtet werden.

Die von *Lazarus* 1851 begründete und sich seither verhältnismässig rasch über alle Kulturländer verbreitende Völkerpsychologie sieht die Grundlage der Geschichte nicht in der Psychologie des Einzelnen, sondern in der nationalen und gesellschaftlichen Gemeinschaft. In den „Einleitenden Gedanken über Völkerpsychologie" lesen wir Seite 19 folgendes: „Die Naturforschung hat eine doppelte Reihe von Disziplinen entwickelt, nämlich erstlich die beschreibende Naturgeschichte, wozu Mineralogie, Botanik und Zoologie, aber auch Astronomie und Geologie gehören. Neben diesen aber, parallel laufend und sie begründend, stehen die rationalen Disziplinen der Naturlehre, nämlich die Physik und Chemie, die Pflanzen- und Tier-Physiologie, und endlich die Mathematik. Während die erste Reihe ein natürliches Leben und Sein, die vorhandenen Dinge, das Reich der Wirklichkeit nach den in ihm hervortretenden Formen beschreibt, entwickelt die andere Reihe die allgemeinen Gesetze, nach welchen diese Formen der Wirklichkeit entstehen und vergehen, sucht die abstrakten Urelemente und Elementarkräfte der Natur auf; jene beobachtet, diese experimentiert. Die Betrachtung des Geistes muss notwendig eine analoge doppelte Wissenschaft erzeugen. Nun entspricht aber die Geschichte der Menschheit nur der beschreibenden Naturgeschichte; sie ist Darstellung der gewordenen Wirklichkeit im Reiche des Geistes. Wird sie nun nicht auch eine der synthetischen Naturlehre parallel laufende Disziplin fordern? Wird sie nicht einer Darstellung der in der Geschichte waltenden Gesetze bedürfen, um synthetisch begründet und begriffen werden zu können? Wo ist denn aber die Physiologie des geschichtlichen Lebens der Menschheit? Wir antworten: in der Völkerpsychologie. Wie die Biographie der einzelnen Persönlichkeit auf den Gesetzen der individuellen Psychologie beruht, so hat die Geschichte, d. h. die Biographie der Menschheit, in der Völkerpsychologie ihre rationale Begründung zu erhalten. Die Psychologie in ihren beiden Zweigen hat

Digitized by Google

also für Biographie und Geschichte zu leisten, was die Physiologie für die Zoologie."

Eine besondere Abart der physiologisch-psychologischen Richtung ist die Rassentheorie, auf die Geschichte angewendet, die in der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rasse den Erklärungsgrund der Geschichte jedes Volkes sieht. Diese Richtung, die für die physiologische Tendenz in der Geschichte besonders günstig ist, sieht in der letzteren hauptsächlich einen Rassen- und Nationenkampf (vgl. Gumplowicz in seinem „Rassenkampf").

Die physiologisch-psychologische Richtung untersucht die Ursachen und Motive der menschlichen Handlungen, sie geht vom Menschen aus. Sie hat also den Vorzug vor den andern zwei Richtungen, dass sie den einzig aktiven Faktor in der Geschichte nach seinen Bewegungsgründen zu erklären sucht. Sie scheint auf das primum movens der Geschichte unsere Aufmerksamkeit zu richten: kennen wir die Bestrebungen und Absichten des Menschen, so scheinen wir die geschichtlichen Handlungen, die die Verwirklichung dieser Bestrebungen darstellen, in ihrem innern kausalen Zusammenhange erkannt zu haben.

Vor allem kann von zwei Seiten gegen diese Erklärungsweise Einspruch erhoben werden: von der theologisch-providentiellen, wie von der metaphysischen Geschichtsauffassung. Der menschliche Wille, seine Bestrebungen, seine Leidenschaften und Ideen sind nach dieser Auffassung keine letzten Ursachen. *Gott* nach der ersteren, die metaphysische *Idee* nach der letzteren, sind die Ursachen. Der menschliche Wille darf danach nur als ein Werkzeug dieser höhern Mächte betrachtet werden.

Metaphysisch der Methode nach ist auch diejenige Richtung, die den gesamten geschichtlichen Prozess unter dem Namen „des objektiven geschichtlichen Prozesses" hypostasiert und den menschlichen Willen nur als eine vollziehende Instanz der objektiven geschichtlichen Macht betrachtet. Mag der speziellere Erklärungsgrund des geschichtlichen Prozesses der denkbar konkreteste sein (wie zum Beispiel die Produktion und der Austausch materieller Güter), eine objektive über dem menschlichen Willen stehende historische Macht, ist ein rein metaphysisches Wesen, wenn sie etwas mehr als einen konventionellen

Digitized by Google

Namen für eine Zusammensetzung gegenwärtiger oder vergangener Willensäusserungen und menschlicher Kräfte darstellen soll. Wenn wir vom providentiellen und metaphysischen Standpunkt absehen, so bleibt uns nichts übrig, ausser dem Menschen, auf das wir in letzter Instanz die geschichtliche Bewegung zurückführen können, als ihren *aktiven Bewegungsgrund.*

Dadurch wird keineswegs die Willkür in die Geschichte hineingeführt und die Allmacht des einzelnen zufälligen Willens auf den geschichtlichen Thron erhoben. Die Schranken menschlicher Thätigkeiten, wie menschlicher Kräfte sind auch diejenigen der geschichtlichen Wirkung des Individuums und der Gesellschaft.

Die individuellen Kräfte des Einzelnen werden vervielfältigt und wachsen mit staunenerregender Schnelligkeit, durch die Hineinziehung dieser Kräfte in eine sociale Kombination oder Cooperation, durch die Anwendung objektiver Naturkräfte. Aber auch dieses Wachstum hat seine Gesetze, folglich seine Schranken. Diese Kräfte, wie ihre gesetzmässige Entwicklung und Zusammensetzung im Zusammenhang mit den geschichtlichen und objektiven Faktoren zu untersuchen, dürfte eine der Hauptaufgaben der physiologisch-psychologischen Richtung sein. Durch die Lösung dieser Aufgabe wird die Philosophie der Geschichte um die, wie in theoretischer so auch praktischer Beziehung, wichtigsten Ergebnisse bereichert werden.

Die physiologisch-psychologische Richtung in der Philosophie der Geschichte ist noch von einer andern Seite betrachtet, von grossem theoretischem wie praktischem Werte. Diese Richtung ist mehr als irgend eine andere geeignet, die Interessen des Individuums nicht ausser Acht zu lassen. Indem die physiologisch-psychologische Richtung von Menschen ausgeht, muss sie auch natürlicherweise zum Menschen zurückkehren, sich immer und überall die Frage stellen: inwiefern der gegebene geschichtliche Zusammenhang, die gegebene Kombination individueller und socialer Kräfte, die Entwicklung der Menschheit begünstigt und sein irdisches Glück fördert. Der Geschichtsphilosoph darf nie übersehen, dass nicht der Mensch für die Geschichte, sondern die Geschichte für den Menschen da ist. Alles in der Geschichte hat für uns immer so viel Wert, inwiefern es menschlichen Bedürfnissen und Idealen

Digitized by Google

entspricht. Wenn wir auch die Geschichte rein objektiv nach ihrem kausalen Zusammenhange betrachten, so geschieht es auch des Menschen wegen: erstens weil die wissenschaftliche Betrachtung, seinen Wissensdrang befriedigend, das Glück des Individuums direkt fördert; zweitens weil wir die feste, durch Erfahrung bestätigte Ueberzeugung haben, dass, je mehr wir in den geschichtlichen Zusammenhang eindringen und ihn kennen lernen, desto mehr Möglichkeit vorhanden ist, unsere geschichtlichen und socialen Ziele zu erreichen oder ihre Erreichung zu beschleunigen. Bei dem grossen positiven geschichtsphilosophischen Werte der physiologisch-psychologischen Richtung entbehrt dieselbe aber nicht, wenn sie einseitig durchgeführt wird, vieler negativer Momente, gleich der schon von uns betrachteten physisch-klimatischen Richtung.

Die physiologisch-psychologische Richtung läuft Gefahr der Atomisierung des geschichtlichen Prozesses, der Zurückführung der grössten geschichtlichen Resultate auf die kleinsten individuellen Gründe, anheimzufallen. So finden wir Anhänger dieser Richtung, die mit einer triumphierenden Selbstgefälligkeit den Gang der Geschichte, z. B., von der Form der Nase Cleopatras oder von den Magenkrämpfen eines Königs abhängig machen. Mag diese paradoxe Gegenüberstellung von unbedeutenden „Ursachen“ und bedeutenden Folgen einen gewissen Effekt hervorrufen, das Verständnis der Geschichte fördert sie keineswegs. Und die scharfe Kritik W. Humboldts der psychologischen Richtung trifft vollkommen auf diese Art psychologischer Geschichtserklärungen zu. So sagt derselbe: „Sie ist am wenigsten welthistorisch, würdigt die Tragödie der Weltgeschichte zum Drama des Alltagslebens herab, reisst mit Leichtigkeit die einzelnen Begebenheiten aus ihrem Zusammenhange und an Stelle des Weltschicksals setzt sie ein kleinliches Getriebe persönlicher Beweggründe.“ Dieser Hervorhebung des Zufalls in der Geschichte („Sa Majesté le Hazard“ Friedrichs des Grossen) gegenüber muss immer die schon oben angeführte Entgegnung Montesquieu's, nach der der *Zufall selbst nicht zufällig* eine Rolle in der Geschichte spielen kann, geltend gemacht werden. Wenn die klimatisch-physiologische Richtung die Bedeutung des Individuums oft in den Hintergrund zurückdrängt, so begeht die physiologisch-psychologische Richtung sehr oft den entgegengesetzten

Digitized by Google

Fehler: sie überschätzt die geschichtliche Bedeutung des einzelnen Individuums und zwar bestimmter einflussreicher Individuen. Wenn auch diese Ueberschätzung, insofern sie die individuelle Thätigkeit und Initiative fördert, von grossem praktischem Nutzen sein kann; wissenschaftlich aber ist sie ebenso unhaltbar, wie die ihr entgegengesetzte geschichtsphilosophische Tendenz.

Zwei folgende negative Momente der physiologisch-psychologischen Richtung von der grössten Bedeutung sind zwar *nicht mit Notwendigkeit an diese Richtung als solche* gebunden, verdienen aber ihrer allgemeinen Bedeutung wegen die grösste Aufmerksamkeit. Erstens ist die physiologisch-psychologische Richtung geneigt, den Menschen als isoliert, selbständig und unabhängig zu betrachten. Sie sieht im Individuum ihrem Standpunkt gemäss eine vollendete Einheit, übersieht aber vielfach die unzähligen, manchmal allzu feinen und der oberflächlichen Analyse schwer zugänglichen tausendfachen Fäden, die diese Einheit mit der sie umschliessenden Kollektivität zusammenhält und verknüpft. Der Staat, die Nation, die Gesellschaft scheinen den Vertretern dieser Richtung allzu oft blosse Abstraktionen zu sein und nichts mehr als Abstraktionen. Dieses Verkennen realer geschichtlicher Kräfte, die vorzugsweise von der noch zu betrachtenden entgegengesetzten kulturhistorischen Richtung hervorgehoben werden, kann und muss in der Philosophie der Geschichte zu denselben Missverständnissen und groben Fehlern führen, wie die analogen Richtungen und Konstruktionen in der politischen Oekonomie, die unter dem zutreffenden Namen „Robinsonaden" bekannt sind.[1])

[1]) Denselben Ursprung hat der Grundirrtum des theoretischen anarchistischen Kommunismus wie er in den bemerkenswerten Arbeiten der besten und begabtesten Vertreter dieser Theorie, wie Bakunin, Jean Grave, Elisée Reclus und Peter Krapotkin formuliert worden ist. Sie konnten alle insgesamt dem ihnen eigentümlichen Widerspruche nicht entgehen: die allseitige von ihnen selbst zugestandene und gewürdigte Abhängigkeit des Individuums von der Kollektivität einerseits und die Forderung der allzugrossen Autonomie desselben, wie ihre besondere Hervorhebung des Freiheitsprincips, als absoluten Gesellschaftsprincips beweist, andererseits. Schon die Notwendigkeit der Beschränkung unserer Freiheit durch die unserer Mitmenschen, — eine Beschränkung, welche die anarchistischen Theoretiker doch zugeben, trotz vielfacher absichtlicher Verdrehung ihrer Gegner — dürfte uns davon abhalten, die individuelle Freiheit als oberstes Princip einer Gesellschaftslehre aufzustellen.

Digitized by Google

Das *zweite* negative Moment der physiologisch-psychologischen Richtung scheint uns nicht minder wichtig zu sein. Indem diese Richtung vom Menschen und seinen Bedürfnissen und Bestrebungen ausgeht, so sind ihre Vertreter oft geneigt, nur die allgemeinsten menschlichen Triebe, die sie als allgemein bekannt voraussetzen, in Betracht zu ziehen. Ihre geschichtsphilosophischen Betrachtungen drohen in Gemeinplätze und allgemein abstrakte Auseinandersetzungen auszuarten. Es ist kaum notwendig, hier spezielle Beispiele anzuführen. Dem nur einigermassen mit der umfangreichen geschichtsphilosophischen Litteratur Vertrauten dürfte bekannt sein, in welchem Verhältnisse die Quantität der geschichtsphilosophischen Schriften zu ihrer Qualität steht. Hätte man über die Entwicklung unseres Gebietes nach der *quantitativen* Masse des Geleisteten geurteilt, so würde die Philosophie der Geschichte als eine der fortgeschrittesten Disziplinen allgemein anerkannt und betrachtet werden, was, wie schon hervorgehoben, keineswegs der Fall ist.

Dass diese negativen Eigenschaften nicht notwendig mit der Natur der physiologisch-psychologischen Richtung zusammenhängen, scheint uns auf der Hand zu liegen. Nichts hindert die physiologisch-psychologische Richtung den Menschen in seiner allseitigen Abhängigkeit von dem ihn umschliessenden socialen wie natürlichen Milieu zu betrachten. Die Entwicklung der modernen Psychologie liefert dieser Richtung eine solide und breite wissenschaftliche Basis auch für geschichtsphilosophische Untersuchungen. Die physiologisch-psychologische Richtung erreicht die Höhe dieser Entwicklung, indem sie einerseits die Kollektivpsychologie in ihr Bereich zieht, andererseits die Resultate der psychologischen Patologie benutzend. In der völkerpsychologischen Richtung von *Lazarus* und den schon erwähnten Arbeiten von Nicolai Michailowsky (analoge Untersuchungen finden wir auch in der westeuropäischen Litteratur) sehen wir einen glänzenden Beweis dieser Möglichkeit des Fortschrittes der Philosophie der Geschichte auch nach dieser Richtung.

Nach dem oben ausgeführten fällt von selbst weg die vermeintliche Notwendigkeit für die physiologisch-psychologische Richtung zu allgemein abstrakten Auseinandersetzungen und allbekannten Gemeinplätzen ihre Zuflucht zu nehmen. Nichts ist nach der modernen psychologischen Auffassung komplizierter als gerade die

Digitized by Google

scheinbar allgemein bekannte physiologisch-psychologische Organisation des Menschen. Eine Theorie, die diese Organisation in ihrer *Entwicklung* und *Wechselwirkung* mit den objektiven Verhältnissen, deren Produkt und Produzent sie zugleich ist, zur Grundlage hat, kann gewiss nichts weniger als einfach und selbstverständlich sein. [1])

Eine Reihe von Arbeiten auf diesem Gebiete, von denen wir nur einige erwähnt haben, beweisen es am besten.

Leider können wir unserer allgemeinen Aufgabe gemäss hier auf diese Arbeiten nicht näher eingehen, wir behalten es uns für eine bevorstehende geschichtsphilosophische Arbeit vor.

Allgemein betrachtet, ist die physiologisch-psychologische Richtung insofern einseitig und beschränkt, als sie von *einer* Hauptquelle der geschichtlichen Faktoren, vom Menschen ausgeht und den andern zwei Hauptquellen der geschichtlichen Bewegung weniger Beachtung schenkt.

Diese Lücke in der physiologisch-psychologischen Geschichtsauffassung sucht die dritte Hauptrichtung der wissenschaftlichen Philosophie der Geschichte, die wir als die kulturhistorische bezeichneten, teilweise auszufüllen. Im Gegensatze zu der physiologisch-psychologischen Richtung lenkt die kulturhistorische Richtung ihre ganze Aufmerksamkeit nicht auf das einzelne Individuum, sondern auf die sociale Gruppe, auf die Gesamtheit, auf historisch überlieferte Kulturformen, und betrachtet das Individuum lediglich als Produkt derselben. Das Individuum als unabhängiges Wesen ist für diese Richtung ein Unding. Der Mensch wird als Produkt seiner Zeit, als Endergebnis der geschichtlichen Entwicklung aufgefasst. Schärfer als irgend ein anderer spricht diese allgemeine Grundlage dieser Richtung der Sociologe Gumplowicz aus: „Nicht der einzelne dichtet, es dichtet in ihm die poetische Stimmung seiner Zeit und seiner socialen Gruppe, nicht der einzelne denkt, es denkt in ihm der Geist seiner Zeit und seiner socialen Gruppe . . . Geschichtliche Ereignisse werden nicht von Menschen gemacht . . . ebenso wenig, wie Naturereignisse von Gott. . . Geschichte und Natur sind nur in Massenwirkungen sichtbar.“

[1]) Als Beispiel einer Anwendung feiner psychologischer Analyse auf geschichtsphilosophische Untersuchungen können u. a. *Simmel's* Arbeiten dienen („Sociale Differenzierung“ u. a.).

Digitized by Google

So auch Bastian: „Von allen Seiten, aus allen Kontinenten tritt uns unter gleichartigen Bedingungen ein gleichartiger Menschengedanke entgegen, mit eiserner Notwendigkeit, wie die Pflanze je nach den Phasen des Wachstums Zellgänge oder Milchgefässe bildet, Blätter hervortreibt etc.“

Auf Grund einer biologisch-organischen Auffassung der Gesellschaft kommt auch Schäffle zu demselben Ergebnisse. So sagt er in seinem „Bau und Leben des socialen Körpers“: „So ist von Anfang, bleibt und wird immer mehr der einzelne ein von Natur und durch dieselbe ein gesellschaftliches Wesen. Die klare und wirkliche Einsicht in diese aristotelische Wahrheit wird den Sociologen vor der Gefahr bewahren, welche durch die naturwissenschaftliche, atomistische Neigung unserer Zeit so nahe gelegt ist, das ganze über den einzelnen, den socialen Körper über der socialen Zelle zu vergessen und hiemit dem einseitig atomisierenden Individualismus zu huldigen. Nicht einmal das Individuum für sich lässt sich, losgelöst vom ganzen, vollständig erklären, geschweige denn das ganze aus dem abgelösten Atom. In der Gesellschaftswissenschaft so wenig als in der Naturwissenschaft kann sich die Erklärung mit dem Begriff des Individuums begnügen, vielmehr gerade die kollektivistische Anlage, Funktion und Erhaltung des Individuums für und durch das Gesellschaftsganze stellt sich in den Vordergrund .... Der Volksgeist erscheint als ein durch die ganze geschichtliche Geistesarbeit angehäuftes, fortgesetzt überliefertes, in jeder Generation modifiziertes, vielseitig gegliedertes System geistiger Energien und Spannkräfte, welche über alle aktiven Elemente des Volkskörpers verteilt, die einzelnen zu einer geistigen Kollektivkraft vereinigen.“ Die Völkerpsychologie von Lazarus hat dieser Auffassung des Individuums eine neue psychologische Basis gegeben. So sagt Lazarus: „Die Psychologie lehrt, dass der Mensch durchaus und seinem Wesen nach gesellschaftlich ist, d. h. dass er zum gesellschaftlichen Leben bestimmt, weil er nur im Zusammenhang mit Seinesgleichen das leisten und werden kann, wie er zu sein und zu wirken durch sein eigenstes Wesen bestimmt ist. Auch ist in der That kein Mensch das, was er ist, rein aus sich geworden, sondern nur aus dem bestimmenden Einflusse der Gesellschaft, in der er lebt. Jene unglücklichen Beispiele von Menschen, welche in der Einsamkeit des Waldes wild aufgewachsen waren, hatten vom Menschen nichts als den Leib, dessen sie sich nicht

Digitized by Google

einmal menschlich bedienten; schrieen wie das Tier und giengen weniger als sie kletterten und krochen. So lehrt traurige Erfahrung, dass wahrhaft menschliches Leben, geistige Thätigkeit nur möglich ist durch das Zusammen- und Ineinanderwirken der Menschen. Der Geist ist das gemeinschaftliche Erzeugnis der menschlichen Gesellschaft. Hervorbringung des Geistes aber ist das wahre Leben und die Bestimmung des Menschen; also ist dieser zum gemeinsamen Leben bestimmt und der einzelne ist Mensch nur in der Gemeinsamkeit, durch die Teilnahme an dem Leben der Gattung."

Diese Auffassung des Individuums bildet auch einen integrierenden Bestandteil der marxistischen Geschichtsauffassung, die im ganzen Geschichtsprozess das ökonomische Element für die über das einzelne Individuum herrschende historische Macht erklärt.

Vielleicht nicht ohne den Einfluss von Marx überträgt auch in neuerer Zeit diesen Gedanken Fr. A. Lange auf das Gebiet der Geschichte der Philosophie. So heisst es in seiner „Geschichte des Materialismus" S. 42: „Es giebt keine aus sich selbst, sei es in Gegensätzen, sei es in direkter Linie, fortentwickelnde Philosophie, sondern es giebt nur philosophierende Männer, welche mit samt ihren Lehren Kinder der Zeit sind." Von Hegel, dem bedeutendsten Representanten dieser Richtung, haben wir schon gesprochen.

Diese Auffassung des Individuums lässt sich auf das klassische Altertum zurückführen, wo der Staat, die Gesamtheit, über dem Individuum stand. Schäffle nennt auch diese Auffassung eine aristotelische.

Und der neueste Aristoteliker Adolf Trendelenburg giebt diesem Gedanken folgenden Ausdruck: „An dem reichen Inhalte der Idee gemessen, ist der einzelne nur der potentielle Mensch, erst der Staat in der Geschichte des Volkes ein *aktueller*. Dieser allgemeine Begriff des Staates ist die Seele des einzelnen Volkes."

Erkenntnistheoretisch kann diese Auffassung des Individuums einerseits als eine empirisch-sensualistische bezeichnet werden, da sie das Individuum selbst als tabula rasa betrachtet, als „unbeschriebenes weisses Papier", das erst durch die geschichtliche Erfahrung mit einem bestimmten Inhalt ausgefüllt wird; andererseits aber führt diese empirisch-sensualistische Auffassung des Einzelnen zur abstrakt-idealistischen oder, genauer, zur meta-

Digitized by Google

physischen Hypostasierung der Gesamtheit, wie schon oben hervorgehoben worden.

Wenn alles auf die Gesamtheit, auf die sociale Gruppe, auf die geschichtlichen Kulturformen zurückgeführt wird, so liegt die Frage nahe, wodurch sich der Charakter der Gesamtheit, der socialen Gruppe, des geschichtlich Ueberlieferten selbst, erklärt. Diese Frage bleibt von der kulturhistorischen Richtung unbeantwortet. Ihre Geschichtserklärung ist streng genommen eine rein formale. Der innere Zusammenhang zwischen der Kollektivität und dem Individuum bleibt in tiefer Dunkelheit. Der schon citierte Sociologe Gumplowicz hat wenigstens das Verdienst, dieser Unerklärbarkeit sich bewusst zu sein. In seinem „Grundrisse der Sociologie“ heisst es: „Nun können wir wohl den Zusammenhang zwischen der Gesamtheit des geistigen Lebens . . . begreifen. Was uns aber fehlt, das ist die mikroskopische Betrachtung, wie jeder einzelne mit dieser socialen Entwicklungsstufe zusammenhängt und wie diese letztere das individuelle Denken, Fühlen und Handeln beeinflusst.“

Der Grundirrtum der kulturhistorischen Richtung besteht darin, dass dieselbe einen Komplex von verschiedenen Ursachen und Wirkungen, der erst durch Analyse seiner einfachsten Bestandteile und deren Zusammenhang zu erklären ist, als etwas Gegebenes und Bekanntes voraussetzt, und das, was diesen Komplex, die Gesellschaft, die Kulturformen, allein erklären kann, das verschiedenen Einflüssen unterliegende und ebenso viel verschiedene Wirkungen ausübende Individuum, gleich Null setzt oder als selbstverständliche Voraussetzung des geschichtlichen Prozesses betrachtet.

Die kulturhistorische Richtung kehrt also die natürliche Erklärungsweise um: Sie beginnt mit dem Kompliziertesten, mit der Kollektivität, um beim verhältnismässig Einfacheren, beim Individuum, anzulangen. Anstatt das geschichtlich Gewordene als Produkt einer Anzahl von gemeinsamen und aufeinanderwirkenden Faktoren zu betrachten, fasst diese zur Zeit vielleicht die verbreitetste geschichtsphilosophische Richtung, dasselbe als Ausgangspunkt aller ihrer Erklärungen auf. Sie ist daher nicht imstande, das geschichtlich Gewordene selbst zu erklären, ebensowenig wie die Abhängigkeit des Einzelnen von der Gesamtheit oder von den ihn umgebenden Kultur- und Lebensformen abzuleiten. Diese

Digitized by Google

Abhängigkeit jeder praktischen und theoretischen Wirkung vom socialen Milieu, wie von der ganzen geschichtlichen Vergangenheit hervorgehoben und nachgewiesen zu haben, ist das nicht niedrig zu veranschlagende Verdienst der kulturhistorischen Richtung.

Es ist nicht zu bezweifeln, was selbstverständlich ist und doch oft übersehen worden, dass die Philosophie, innerhalb eines gewissen Zeitraumes sich entwickelnd, den Einflüssen der Zeitereignisse, wie der Zeitströmungen mit Notwendigkeit unterliegen muss. Dies gilt von der Philosophie wie von *jeder* andern Art theoretischer Thätigkeit. Es giebt elementarste und nicht wegzuleugnende Bedingungen, die jeder dauernden und gesicherten theoretischen Thätigkeit vorhergehen *müssen,* dieselbe ja erst möglich machen. Der römische Legionär, indem er, ohne es zu wissen, eines der grössten Verbrechen an der Wissenschaft begangen hat, gab dem genialen Archimedes bei Syracus den brutalsten Beweis, dass man nicht straflos zu jeder Zeit sich der Wissenschaft widmen könne. Der Friede, wie ein gewisser Grad materiellen Reichtums sind unerlässliche Bedingungen der Entwicklung, wie der Fortexistenz wissenschaftlicher Thätigkeit. Schon im Altertum war dieses thatsächliche Verhältnis zwischen der kulturhistorischen Umgebung und der Wissenschaft klar begriffen und ausgesprochen worden. Die Rechtfertigung der Sklaverei und noch mehr der ganzen socialen Gestaltung ihrer Zeit durch Aristoteles und Plato ging bewusst von diesem Gedanken aus. In neuerer Zeit legte Th. Buckle in seiner „history of civilisation" besonderes Gewicht auf dieses Verhältnis. Nur so weit hat die kulturhistorische Richtung Recht. Wir würden aber das volle und objektive Verständnis des geschichtlichen Prozesses uns ganz unmöglich machen, wenn wir einige elementare und meist selbstverständliche Bedingungen der geschichtlichen Entwicklung zu alleinherrschenden Faktoren derselben erhöben. Die natürlichen Bedingungen müssen ebenso berücksichtigt werden, wie die kulturhistorischen.

Dieser Satz wäre selbstverständlich und die Erinnerung an ihn überflüssig, wenn die zur Zeit hie und da herrschenden kulturhistorischen Richtungen ihn nicht so häufig zu unterschätzen oder sogar zu ignorieren suchten. Wenn der so tief und weit blickende F. A. Lange, wie die oben angeführte Stelle es be-

Digitized by Google

weist, sich dieser Einseitigkeit schuldig machen konnte, so beweist es eben, wie leicht dieser Irrtum sich dann erst bei mittelmässigen und weniger objektiv denkenden Geistern fortpflanzen kann und sich wirklich fortgepflanzt hat.

Die natürliche Reaktion gegen die vorherigen historisch-philosophischen Richtungen, die das kulturhistorische Moment übersahen, kann bis zu einem gewissen Grade diese Einseitigkeit in der Geschichtsauffassung entschuldigen — sie rechtfertigen kann sie aber ebenso wenig, wie *ein* Irrtum durch einen andern beseitigt werden kann. Die kulturhistorische Umgebung ist alles, der Mensch nichts — dies ist die Tendenz der kulturhistorischen Richtung, wenn sie auch selten mit solcher Offenheit und Konsequenz formuliert wird.

Wenn zur Erklärung des Abhängigkeitsverhältnisses — und dies auch nur *einer* Reihe geschichtlicher Einwirkungen — des einzelnen in der Gesellschaft diese Richtung die geeignetste ist, so hat sie für die Erklärung der geschichtlichen *Bewegung*, des geschichtlichen *Werdens*, mit andern Worten für die eigentliche Hauptaufgabe der Philosophie der Geschichte nur einen negativen Wert. Sie lenkt nämlich die Aufmerksamkeit ab von den zwei ursprünglichen geschichtsphilosophischen, nicht weiter zurückzuführenden Hauptfaktoren — die wir allgemein als Natur und Geist bezeichneten — um es auf das gemeinsame Produkt beider, auf das Gewordene zu konzentrieren. Dazu nimmt die kulturhistorische Richtung bisweilen Formen an, die noch aus andern Gründen sie für die Erklärung des thatsächlichen Ganges der Geschichte am wenigsten geeignet machen. Wir meinen die zur Gewohnheit gewordene Erklärungsform, dass diese oder jene geschichtliche Erscheinung „ein Produkt ihrer Zeit“ ist. Alles, was geschieht, geschieht notwendig innerhalb eines Zeitraumes. Die wirkenden Individuen machen von dieser selbstverständlichen Regel keine Ausnahme. Wir sind also über einen geschichtlichen Vorgang *nach* der Erklärung durch „die Zeit“ so wenig geschichtsphilosophisch unterrichtet, wie *vor* dieser Erklärung. Wir können diesen Vorgang ebensowohl den wirkenden Individuen, also den subjektiven Momenten der Geschichte, wie den objektiven Verhältnissen zuschreiben, da der Zeitgeist als Repräsentant beider betrachtet werden kann.

Digitized by Google

Ein wichtiges Ergebnis erhalten wir durch unsere kritische Abschätzung der drei Hauptrichtungen der wissenschaftlichen Philosophie der Geschichte, die wir nach ihren positiven wie negativen Seiten objektiv zu würdigen suchten. Dieses Ergebnis lässt sich folgendermassen kurz zusammenfassen: keine der drei Hauptrichtungen der wissenschaftlichen Philosophie der Geschichte erschöpft den geschichtlichen Prozess. Jede von diesen drei Richtungen ist durch ein notwendiges Element der Gesamtheit der geschichtlichen Einwirkungen gegeben und insofesn ebensowohl wissenschaftlich gerechtfertigt, wie von grosser geschichtsphilosophischer Bedeutung. Nur in ihrer einseitigen Ausschliesslichkeit kann jede dieser gekennzeichneten Richtungen eine negative Bedeutung für das Verständnis des geschichtlichen Prozesses erhalten, indem sie eine einzige Seite desselben auf Kosten aller übrigen hervorhebt. Wie diese drei unentbehrlichen Richtungen nicht eklektisch, sondern systematisch in Einklang zu bringen sind, ist ein äusserst wichtiges, noch ungelöstes geschichtsphilosophisches Problem. Hier wollen wir nur auf den Zusammenhang hinweisen, der zwischen dem Charakter des geschichtlichen Prozesses selbst, und dem Vorhaudensein dieser drei verschiedenen Richtungen, existiert.

Wie verschieden auch die wissenschaftlichen Auffassungen der Geschichte sein mögen, in einem Punkte stimmen sie alle überein, nämlich in der Anerkennung der ungemeinen Kompliziertheit gesellschaftlich-geschichtlicher Vorgänge. So erklärt zutreffend *Herbert Spencer,* dass je unwissender jemand ist, desto einfacher erscheinen ihm gesellschaftlichen Vorgänge. Die Kompliziertheit der gesellschaftlichen Erscheinungen folgt von selbst bei Auguste Comte aus seiner Klassifikation seiner Wissenschaften. Auch für St. Mill, wie für alle andern bedeutendsten Denker der neuen Zeit, ist dieser komplizierte Charakter der socialen Erscheinungen eine selbstverständliche, des Beweises kaum bedürfende wissenschaftliche Thatsache. Wenn wir hinzufügen, dass die gesellschaftlichen Erscheinungen nur *einen* Bestandteil des ungeheuren von der Philosophie der Geschichte zu beherrschenden Materials bildet, so erscheint die Kompliziertheit des geschichtsphilosophischen Gebiets in ihrer ganzen Grossartigkeit und scheinbaren Unüberwindlichkeit.

Digitized by Google

Es ist daher durch die Natur der Sache selbst erklärlich, dass die Geschichtsphilosophen nicht allen Seiten des geschichtlichen Prozesses die gleiche Aufmerksamkeit und Gründlichkeit widmen konnten. Die ausschliessliche Beschäftigung aber mit dieser oder jener Seite des vielseitigen geschichtlichen Prozesses musste mit Notwendigkeit zur Hervorhebung und Bevorzugung eines einzigen, dem Forscher näher liegenden und besser bekannten Bestandteils des ganzen führen. Dazu kommt die individuelle Beschränkung des Forschers, die als eine Folge der in neuerer Zeit unentbehrlichen Spezialisierung wissenschaftlicher Thätigkeit sich notwendig einstellte. Wir können sogar die empirische Beobachtung anstellen, wie mit dem wissenschaftlichen Spezialgebiete eines jeden Forschers sich seine Geschichtsauffassung ändert. So huldigt der Philosoph Hegel dem *Geist* oder objektiven *Gedanken,* als dem Hauptfaktor der Geschichte. *Schiller* erklärt die Kunst als einen bedeutenden geschichtlichen Faktor, der Naturforscher Dubois-Reymond betrachtet die Naturwissenschaften als den Hauptfaktor der Geschichte, der geniale Oekonomist Marx macht, wie Rogers, die ökonomischen Verhältnisse, der Darwinist die „natural selection", der Jurist Anton Menger die juridischen Normen zu der treibenden Kraft in der Geschichte. Wir könnten diese Beispiele noch vermehren, aber die schon angeführten beweisen, wie häufig die von uns hervorgehobene Erscheinung auf dem Gebiete der Philosophie der Geschichte uns entgegentritt.

Der in hohem Grade komplizierte Charakter der Geschichte bringt es mit sich, dass die grössten philosophischen Probleme, die die Geister gegen einander in Bewegung setzen, auf diesem Gebiete in einer veränderten oder oft sogar in derselben Form auftreten und sozusagen den Kampfplatz der philosophisch getrennten Parteien erweitern. Wir haben gesehen, wie das grosse Freiheitsproblem für die Philosophie der Geschichte eine zersetzende Bedeutung erlangen kann. So wirkt auch der philosophische Gegensatz zwischen Idealismus und Materialismus auf dem Gebiete der Philosophie der Geschichte weiter, indem er den Ausgangspunkt in der Erklärung der Geschichte entsprechend bedingt. Der konsequente Materialist ist mehr geneigt, von den konkreten Faktoren der Geschichte auszugehen, während der Idealist unstreitig den geistigen Eigenschaften des Individuums den Vorzug geben muss.

Digitized by Google

Daher das feindliche Gegenüberstehen der von uns gekennznichneten Hauptrichtungen der Philosophie der Geschichte auch in Fällen, wo sie einander ergänzen könnten. Wie der Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus auf dem Gebiete der Philosophie neue Nahrung erhält, so steht es auch mit allen andern philosophischen Hauptrichtungen. Wir haben schon angedeutet, wie der Dogmatismus, der Skepticismus und der Kriticismus ihre grosse Bedeutung für die Philosophie der Geschichte erlangen. Ebensowohl wird auch der grosse Streit zwischen Pessimismus und Optimismus mit erneuerter Energie nochmals auf dem Gebiete der Philosophie der Geschichte ausgefochten. Die verschiedensten philosophischen Richtungen, die mit den Schlagwörtern Rationalismus, Spiritualismus, Empirismus kurz bezeichnet werden, wie auch diejenigen, die die Namen Pluralismus, Atomismus, Dualismus und Monismus tragen, begegnen sich wieder auf dem geschichtsphilosophischen Gebiete und mehren die schon sonst genug zahlreichen Schwierigkeiten in der wissenschaftlichen Erforschung desselben. Sogar der berühmte Streit zwischen den Nominalisten und Realisten, der im Mittelalter so heftig die Geister bewegte, wiederholt sich in der neuesten Zeit auf unserem Gebiete in einer neuen Form des Problems der Wechselbeziehungen zwischen Individuum und Gesellschaft (s. Herbert Spencer II. Bd. „Sociologie"). So bedeutend sind die *objektiven* Hauptschwierigkeiten, um von den subjektiven hier nicht zu sprechen.

Die Kritik der vorhandenen geschichtsphilosophischen Richtungen, wie die allgemeine Theorie der geschichtlichen Faktoren, die zusammen als eine Einleitung der Theorie *des geschichtlichen Prozesses* dienen sollen, müssen sich daher zu ihrer Aufgabe machen, diese wissenschaftlichen Schwierigkeiten, die uns auf dem Gebiete der Philosophie der Geschichte entgegenstehen, womöglich zu vermindern oder zu beseitigen. Dieses kann erreicht werden durch Eliminierung der schon überlebten Forschungsmethoden und Ausschliessung derjenigen einseitigen Richtungen, die, indem sie nur *eine* Seite des geschichtlichen Prozesses berücksichtigen, den Gang der Geschichte von einem Prinzipe aus („Archimedischer Standpunkt") zu erklären suchen.

Die Möglichkeit einer solchen Eliminierung hoffen wir durch unsere Arbeit festgestellt zu haben. Von den drei Hauptmethoden,

Digitized by Google

auf die wir alle anderen zurückgeführt haben (der providentiellen, metaphysischen und positiv-wissenschaftlichen), bleibt uns nur *eine,* die positiv-wissenschaftliche, die die Geschichte ***erforscht,*** anstatt sie zu konstruieren, übrig. Sie ist also die einzig berechtigte Methode. Dem Inhalte nach lassen sich alle bedeutenden Richtungen der wissenschaftlichen Philosophie der Geschichte ebenfalls auf drei Richtungen zurückführen (physisch-klimatische, physiologisch-psychologische und kulturhistorische), die einander einseitig bekämpfen. Aus der Kritik dieser drei Richtungen hat sich als eine Aufgabe der Philosophie der Geschichte ergeben diese drei berechtigten Richtungen (insofern sie einander nicht ausschliessen) in einem einzigen System der Philosophie der Geschichte zu versöhnen. Ein solches System wird freilich nur dann möglich sein,[1]) wenn die nötigen wissenschaftlichen Spezialarbeiten bereits vorhanden sind.

[1]) Dadurch ist selbstverständlich die einstweilige Benutzung des schon vorhandenen übrigens sehr umfangreichen und wertvollen Materials zur Erklärung des geschichtlichen Entwicklungsprocesses und Aufstellung entsprechender, wenn auch nicht den ganzen Process erschöpfender Entwicklungsgesetze, nicht im mindesten in Abrede gestellt.

Digitized by Google

Druckfehlerberichtigung.

Seite	4,	Zeile	12,	statt:	keiner	zu lesen:	*nicht einer.*
„	13,	„	8,	„	aus	„ „	*von.*
„	13,	letzte	Zeile	„	Alinea	„ „	*Axiom.*
„	16,	Zeile	17,	„	ressemble	„ „	*rassemble.*
„	20,	„	32,	„	Gumplowitz	„ „	*Gumplowicz.*
„	32,	„	27,	„	Lasaux	„ „	*Lasault.*
„	53,	„	33,	„	der geschichtlichen handeln, zu lesen: *der geschichtlichen Entwicklung handeln.*		
„	64,	„	11,	„	Jauffroy,	zu lesen:	*Jouffroy.*
„	83,	„	10,	„	for enver	„ „	*for ever.*

Digitized by Google

Digitized by Google

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band IV.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Der Begriff der Entwicklung
bei
Nikolaus von Kues.

Von

Dr. O. Kästner.

Bern.
Verlag von A. Siebert.
1896.

Digitized by Google

Digitized by Google

Disposition.

Seite

Prolegomena: Weltstellung und Charakter der Philosophie des Nikolaus von Kues, Aufstellung des Themas . 1—4

I. Historisch-kritischer Teil.

Die Verwendung des Entwicklungsbegriffes auf dem Gebiete der:

1. Kosmogonie (Gott u. Welt, Können u. Welt) 5—24
2. Kosmologie (Organisation des Universums) . . 24—26
3. Erkenntnistheorié (Geist und Erkenntnis) . . 26—36

auf Grund chronologischer Betrachtungsweise der Schriften kritisch dargestellt.

II. Systematischer Teil.

1. Zusammenstellung und Vergleichung der in Teil I gefundenen Einzelresultate . . . . . 37—38
2. Versuch, die allmählich sich vollziehende Umgestaltung des Begriffes innerhalb des Kusanischen Systems auf Grund von Teil I nachzuweisen . . . . . 38—39
3. Die Gründe für die vielfach schwankende Verwendung des Begriffes:
   a) Einseitiges Interesse für das Wie der explicatio 39
   b) Doppelte Wertschätzung der Wirklichkeit . 40—41
4. Verhältnis des Cusanischen zu dem modernen Entwicklungsbegriffe . . . . . 41—43
5. Ergänzungsbedürftigkeit beider . . . . . 43—44
6. Inhaltliche Vereinigung beider erforderlich . . . 44
7. Die neuzeitliche Färbung, besonders hervortretend in der Wertschätzung
   a) der Welt 45
   b) des Individuums (Anhang: Erziehung!) . . 45—47
   c) der Geschichte . . . . . 47—48
8. Das ontolog. Problem im Lichte der Cusan. explic. 48—49
9. Zusammenfassendes Urteil . . . . . 49—50

Digitized by Google

Digitized by Google

In seinem Buche „Die Philosophie des Nik. Cusan. . . . . Erkennen“ regt R. Falckenberg zu dem lohnenden Versuche an, auf Grund chronologischer Betrachtungsweise der Schriften des Cusaners nachzuweisen, wie sich in seiner Philosophie Dogma und freies Denken, Altes und Neues, fortwährend begegnen und einschränken. Zu einem solchen interessanten, aber aus mehrfachen Gründen schwierigen Gesamtversuche, möchte die vorliegende Arbeit einen bescheidenen Beitrag liefern, indem sie das Problem der *explicatio in der Philosophie des Nikolaus von Kues* nach dem ausgesprochenen Gesichtspunkte zu untersuchen sich vornimmt.

Doch bevor wir uns dieser Aufgabe zuwenden, erscheint es geboten, die Weltstellung der Philosophie des Cusaners vorerst im allgemeinen darzuthun. Zu deren Verständnis aber ist eine kurze Würdigung des Zustandes, in dem sich die mittelalterliche Wissenschaft am Anfang des 15. Jahrhunderts befand, unabweisbar.

Untrennbare Einheit von kirchlicher Theologie und Philosophie, und der letzteren durchaus nur dienendes Verhältnis zu ersterer, diese beiden Momente zusammen machen den Charakter derjenigen Geistesrichtung des Mittelalters aus, die man Scholastik nennt. Aristoteles vornehmlich ist ihr Held. Denn der Formenreichtum seines Systems bot willkommene Bausteine zum formalen Aufbau der an sich unfehlbaren Theologie. Und nun erst,

Digitized by Google

da das Reich der Natur zu einem blossen Werkzeuge, zu einer Vorschule der Gnade degradiert war, erschien das Reich der Gnade gegen alle Uebergriffe des natürlichen Wissens gesichert. Das Natürliche wurde somit gewissermassen einer grösseren Totalität eingefügt. Diesen Grundgedanken bildete in grossartigster Weise der gewaltige Denker Thomas von Aquino aus.

Ein hiergegen reagierender Skepticismus aber liess nicht lange auf sich warten. Schon Duns Scotus befürwortete die Trennung von Theologie und Philosophie, also gerade derjenigen Prinzipien, deren Versöhnung die Scholastik anstrebte. Damit war der die Selbstauflösung der Scholastik bezeichnende Pfad betreten. Der vollständige Bruch zwischen Theologie und Philosophie tritt aber erst bei dem Erneuerer des Nominalismus, Wilhelm von Occam, zu tage. Seine streng nominalistische Erkenntnistheorie zeigt mit Kantischer Schärfe die Unzulänglichkeit der scholastischen Glaubensbeweise, freilich nur, um dem Supranaturalismus eine vollkommen freie Herrschaft zu vindizieren. In einen harten Konflikt mit der Scholastik konnte auch leicht die zuerst mit ihr eng verbundene Mystik geraten. Ein neuplatonisches Pfropfreis auf dem Stamme des Christentums und somit Vertreterin pantheistischer Lehre und einer über den Dogmen erhabenen intellektuellen Anschauung des Absoluten, begann sie gegen die das religiöse Fühlen erstickende formaltheologische Begriffswissenschaft sich zu erheben und feierte ihre herrlichste Blütezeit unter Meister Eckhardt.

So ungefähr sieht das Bild aus, das die Wissenschaft zu Anfang des 15. Jahrhunderts beim Auftreten des Cusaners bietet. Und wie jeder andere grosse Mann ist auch er ein Kind seiner Zeit. Mit gründlicher Kenntnis der scholastischen Lehrsysteme vereinigt er den schärfen Blick Occams für ihre Mängel, und die Lehren der Mystiker finden in seinen Schriften die tiefste Resonanz. Zugleich Repräsentant des damals neu erwachten Studiums der antiken Klassiker blieb Nikolaus auch von dieser Seite her nicht unberührt. Denn dasselbe Streben nach einer klaren und wohlthuenden Form, das die von Hellas befruchtete Kunst und Litteratur der Renaissancezeit beseelt, offenbart sich bei Nikolaus in einer Wissenschaftlichkeit der Darstellung, durch die er sich vorteilhaft vor den übrigen, eigentlichen Repräsentanten des Mystizismus mit ihrer ahnungsreichen, aber unklaren

Digitized by Google

dunklen Spekulation auszeichnet. Zugleich ist seine Philosophie auch inhaltlich reich an Verwertung antiker Lehren.

Wir kennen bisher die geistigen Kräfte, unter deren Beeinflussung das Lehrgebäude des Cusaners erwuchs. Nunmehr ist dieses selbst mit ein paar Worten zu skizzieren. Zwei Grundgedanken beherrschen dasselbe: 1) Verhältnis von Gott und Welt; 2) Wesen und Aufgabe der Erkenntnis. In der Schöpfung giebt sich das Unendliche in das Endliche hin; im Erkenntnisprozesse kehrt es durchleuchtet wieder zu sich selbst zurück. Schöpfung und Erkenntnis sind daher die zwei sich ergänzenden Pole. Das in unserer Seele niedergelegte, unersättliche Dürsten nach Wissen ist somit ihr eigentliches, charakteristisches Wesen, ihre Bestimmung, gleichwie das Auge von Natur zur Aufnahme des Lichtes organisiert ist. Schon das Wissen des Sinnlichen gewährt Genuss. Doch in demselben Masse, wie dieses zunimmt, lehrt es uns begreifen, dass diese durch die Formen des Raumes und der Zeit begrenzte Wirklichkeit nicht durch und für sich selbst da ist, sondern für ihr Dasein und ihren Zusammenhang eine höhere Realität voraussetzt, deren Erforschung das höchste Ziel des menschlichen Geistes sein muss; denn in ihr entspringen die tiefsten Wurzeln seines Wesens.

Diese Grundgedanken an und für sich vermögen uns nun allerdings noch keineswegs ein anschauliches Bild von der eigenartigen Grösse des Philosophen zu geben. Denn in ähnlicher Weise hatten ja bereits verschiedene seiner Vorgänger spekuliert, sogar mit teilweiser Zeitigung derselben Resultate. Vielmehr ist es das ungeheuer energische und zähe Streben nach Erfassung des Absoluten, das unermüdliche Ringen und Tasten nach präziser Formulierung des einen Grundgedankens, was unser Interesse beständig fesselt. Auch von Nikolaus gilt der Satz, dass die Arbeit oft wertvoller ist als der Ertrag. Dieser rastlose Drang ist nun aber selbst nur die Folge eines heissen Prinzipienkampfes in dem Kopfe eines Mannes, der, zwei Kulturwelten angehörend und aus der einen in die andere herüberragend, Kardinal und Philosoph zugleich sein will. Von ehrfurchtsvoller Scheu vor der religiösen Tradition erfüllt, ist er vermöge seines unverwüstlichen Glaubens an die Kraft des menschlichen Geistes zugleich ein gutes Stück Rationalist, der die kalten, trüben Nebel des Autoritätsglaubens verscheucht

Digitized by Google

und im Gegensatz zu dem resignierten Skepticismus eines Wilhelm von Occam sogar im Zweifel den Anfang der Weisheit sieht. So steht er auf der abschliessenden Höhe des Mittelalters und ist zugleich der „Bahnbrecher neuer Ideen“ (Eucken), der die Aussicht über unermessliche Gebiete eröffnet, innerhalb deren die Philosophie der Neuzeit ihre besten Schätze erobern sollte.

Es wäre interessant, all' die Keime des neuzeitlichen Denkens aus dem Gedankengewebe des Cusaners klar herauszustellen. Indes soll sich die folgende Untersuchung, wie oben angezeigt, auf den Entwicklungsbegriff des Nikolaus beschränken.

Die Arbeit zerfällt in *zwei Teile:* Der *erste, kritisch-historische Teil* bespricht in drei Abschnitten unter Berücksichtigung der Chronologie[1]) der einzelnen Schriften[2]) die Verwendung des Entwicklungsbegriffes auf den Hauptgebieten seines Umfangs. Der *zweite, kritisch-systematische Teil* fällt das abschliessende Gesamturteil über Bedeutung und Fruchtbarkeit desselben.

Der Entwicklungsbegriff des Nikolaus von Kues, der Begriff der Explicatio, wird durch den der Complicatio ergänzt. Zum Verständnis des ersteren ist eine kurze Erörterung zunächst dieses Begriffes geboten.

---

[1]) Zur Reihenfolge der Schriften vgl. Scharpff, Falckenberg, Uebinger.

[2]) Der Abhandlung liegt die Pariser Ausgabe der Schriften des Nikolaus zu Grunde.

Digitized by Google

I. Historisch-kritischer Teil.

1. Verhältnis von Gott und Welt.

Das Verhältnis von Gott und Welt erscheint Nikolaus unter dem der complicatio und explicatio; denn so lautet die Ueberschrift der *doct. ign.* II, 3: Quomodo maximum omnia complicet et explicet inintelligibiliter (so und nicht intellectibiliter ist unbedingt zu lesen, cf. II, 2), d. h. wie das Grösste alles in sich zusammenfaltet und aus sich heraus entfaltet. . . Wie diese Zusammenfaltung von allem in dem Grössten (= Gott) zu denken sei, wird sogleich durch zahlreiche Beispiele verdeutlicht, besonders durch solche aus der Mathematik, cf. doct. ign. I, 11—15. Hiervon nur einige Proben: Die unendliche Linie enthält in sich (complicat) das grösste Dreieck, den grössten Kreis und die grösste Kugel. Dies nachzuweisen, fragt Nikolaus, was in der Potenz der endlichen Linie liege. Antwort: Die endliche Linie *a b,* um den festen Punkt *a* herumgeführt, ergiebt das Dreieck *a b c,* weiterhin den Halbkreis und endlich den Kreis. Und durch Herumführung des Halbkreises um den festen Halbmesser *b d* entsteht die Kugel. In ihr gelangt die Potenz der endlichen, geraden Linie zur letzten und vollkommensten Entfaltung. Da nun aber die unendliche Linie alles das aktuell ist, was die endliche potenziell (cf. Kap. 14, 15, 16), so folgt, dass sie wirkliches Dreieck, wirklicher Kreis und wirkliche Kugel in der Einheit zugleich ist. Analog müssen wir nun sagen: wie die unendliche Linie alles das aktuell ist, was die endliche potenziell, so ist die absolute, unendliche Einheit alles Mögliche in Wirklichkeit, mit andern Worten, jedes Ding ist in Wirklichkeit Gott selbst, aber natürlich nur insofern, als er in dem einen zugleich das andere Ding ist. In diesem Sinne ist das Absolute die complicatio alles Seins, die Form aller Formen (natürlich nicht die individuelle, selbsteigene, konkrete, sondern die absolute Form, d. h. das alle besonderen Formen in sich einfaltende und in sofern sie spendende, absolute Prinzip), die entitas aller Entitäten, die Quiddität aller Quidditäten, mit einem Worte: der actus omnium, cf. doct. ign. II, 5.

Digitized by Google

Nikolaus verweilt mit sichtbarem Interesse in den meisten seiner Schriften bei der Aufstellung solcher Analogien, um das Wesen der göttlichen Complicatio zu verdeutlichen. Uns freilich scheint dieses Verfahren nicht das zu leisten, was er sich von ihm verspricht. Denn dass das mathematisch Unendliche und das metaphysisch Unendliche zwei ganz verschiedene Dinge sind, da das erstere stets nur ein gedachtes und daher nicht mehr vermehrbar ist und somit in Wirklichkeit gar nicht vorkommen kann, dagegen das letztere wegen seiner in actu bestehenden Vollkommenheitsfülle weder vergrössert noch vermindert werden kann, darauf hat Stöckl p. 44 mit Recht hingewiesen. Zwei toto genere verschiedene Dinge dürfen eben nicht in Analogie mit einander gebracht werden. Und selbst wenn dies zulässig wäre, so dürfte wohl trotzdem der Satz von der complicatio alles Seins immer noch eine sehr schwer zu vollziehende Vorstellung sein. Denn wer begreift es, dass alles noch so verschiedenartige Sein eine absolute, über alle Gegensätze erhabene Einheit bilden könne?

Was nun in Gott zur absoluten Einheit kompliziert ist, das ist in der konkreten Welt zur Vielheit der Dinge expliziert,[1] oder mit andern Worten: die Dinge, die alle zusammen in Gott unterschiedslos eine Einheit bildeten, haben sich je nach ihren individuellen Besonderheiten und Wesenheiten zur Vielheit auseinander gelegt und von einander abgesondert, und stehen nun

---

[1]) Ueber die Geschichte der Begriffe complicatio und explicatio cf. R. Eucken „Die Grundbegriffe der Geg." 2. Aufl. 1893. Er weist hier bereits bei den lateinischen Klassikern die Verwendung der Termini auf, zeigt aber, dass sie dort nicht bei dem Weltproblem, sondern nur in logischer Beziehung wissenschaftliche Verwendung finden, cf. Cicero. (Uebrigens hat auch Nikolaus die beiden Begriffe bisweilen in logischer Verwendung, cf, fil. 77 a, de non aliud Cap. 5 „in explicatam igitur eius definitionem intueamur . . ." u. a.) Auch im Mittelalter wendet man sie auf die grossen Weltfragen nur selten an. Bei Thomas von Aquino findet sich weder explicatio noch complicatio. Dagegen hat sie die von Pseudo-Dionysius ausgehende mystische Spekulation, (cf. Scotus Erigena) in fortwährendem Gebrauch, und zwar für das Verhältnis von Gott und Welt. An diese Richtung aber knüpft auch, wie wir bereits pag. 3 sahen, der Cusaner an. Gleichwertig mit explicatio gebraucht er zuweilen den Begriff evolutio, cf. id III, 9: „evolutionem id est explicationem."

Digitized by Google

als selbständige, für sich seiende Realitäten einander gegenüber (Doct. II, 3).

Aber wie ist der Vorgang der explicatio zu verstehen? Nikolaus unterlässt nicht, wie den Begriff der complicatio, so auch den der explicatio durch eine ganze Reihe konkreter Beispiele zu verdeutlichen (doct. II, 3). Wie z. B. die Einheit die Zahl aus sich expliziert und in der Zahl nichts als die Einheit sich findet, so entfaltet Gott aus sich die Dinge, und in jedem findet sich immer nur die Einheit wieder. Dasselbe lehrt uns das Verhältnis von Punkt und Linie, Ruhe und Bewegung, Jetzt und Zeit. Ist der Punkt die complicatio der Linie, so ist die Linie die explicatio des Punktes. Daher findet sich in der Linie immer nur der Punkt wieder, denn sie ist nur der auseinandergezogene Punkt; aber auch die Fläche und endlich der Körper sind nur Explikationen des Punktes. Punkt, Linie, Fläche, Körper bilden eine auseinander hervorgehende Stufenfolge von Explikationen. Nicht anders ist es mit dem Verhältnis von Ruhe und Bewegung. Die Bewegung ist nur die aneinander gereihte, breitgezogene Ruhe (motus est quies seriatim ordinata). Desgleichen ist die Zeit nichts anderes, als die explicatio des Jetzt, d. h. eine sich immer weiter fortbewegende Gegenwart. Jeder Zeitabschnitt ist ein Jetzt. Das Jetzt ist die zusammengezogene Zeit, die Zeit das auseindergezogene Jetzt = explicatio des Jetzt.

In gleicher Weise nun ist auch die explicatio alles Seins aust Gott zu denken: Est omnia explicans in hoc, quia ipse in omnibus (doct. II, 3). Wie jeder Zeitabschnitt nichts anderes ist, als das Jetzt selbst, oder die Linie u. s. w. nichts anderes als immer nur der eine Punkt, so ist jedes Ding nichts anderes als Gott selbst. Alles in Allem, Jegliches in Jeglichem.

Die Art und Weise des Entfaltens freilich, sagt Nikolaus, geht, ebenso wie die des Zusammenfaltens, über unser diskursives Denken hinaus. Man könnte wohl die Zahl zu Hülfe rufen und sagen: Wie aus unserm Geiste dadurch, dass wir vieles einzelne als einem Gemeinsamen zugehörig erkennen, die Zahl entsteht, so expliziert Gott die Vielheit der Dinge dadurch aus sich, dass er, weil die Dinge an dem absoluten Sein nicht alle gleichmässig partizipieren können, das eine so, das andere anders gedacht;

Digitized by Google

doch auch so, wenn wir in Gott Sein und Erkennen identifizieren, ist noch nichts erklärt. Auch die Zahl kann uns den Vorgang nur veranschaulichen, aber nicht begreiflich machen, da der Vergleich mit ihr den Anschein erweckt, als sei Gott in den Dingen vervielfältigt, was sich mit der Grundvoraussetzung von der absoluten Einheit nicht verträgt. „Videtur quasi deus . . . multiplicari.“ Doch Gott ist das „idem immultiplicabile“ gen. 70 b, wie es später heisst.

Wer vermag also die Explikation des näheren zu begreifen? Die Dinge ohne ihn betrachtet sind nichts, und betrachtet man ihn, sofern er in den Dingen ist, so entsteht der falsche Anschein, als ob die Dinge antecedenter ein Sein besässen, dem sich das Göttliche nur mitteile; das Sein der Dinge ist ja aber erst das von Gott empfangene, es stammt ja erst von ihm, doch so, dass er sich in ihnen nicht erschöpft. Doct. III, 1. Betrachtet man aber die Dinge, sofern sie in Gott sind, so erhält man als ursprüngliches Sein nur die absolute Einheit, und unausbleiblich drängt sich der Schluss auf: Gott expliziert sein Sein in das Nichts hinein, wodurch die Welt entsteht. Doct. I, 3. Doch, wie ist solches denkbar, da das Nichts kein Sein ist?

Und führt man schliesslich die Explikation des endlichen Seins auf den absoluten Willensurgrund zurück, gleich wie ein Haus auf Befehl des Baumeisters entsteht, so hat man eben damit nur die Unkenntnis des Wie und nur die Thatsächlichkeit des Dass eingestanden. Mit Recht weist Nikolaus die Zurückführung der Explicatio auf die lockenden Auswege des Nichts und des absoluten Willens ausdrücklich zurück; durch beides hätte er ja das philosophisch begriffliche Denken der dogmatisch unfruchtbaren Ausflucht geopfert, er hätte den Knoten zerhauen, statt gelöst.

Es ist interessant zuzusehen, wie hier ein gewaltiger Denker in ungeheurer Kraftanstrengung und in immer neuen Anläufen mit der Lösung einer der höchsten Fragen ringt. Daher kommt es auch, dass er bisweilen solche Ausdrücke benutzt, die er gewiss selbst nicht wörtlich gemeint wissen wollte (cf. doct. I, 2: „opportet . . . adaptari non possunt“ etc.), z. B. wenn er die Explikation durch den Begriff der „Teilnahme“ zu erklären sucht. Dass ein dem absoluten wie dem endlichen Sein relativ gemein-

Digitized by Google

samer Inhalt anzunehmen sei, dieser Satz ist offenbar richtig, doch für den *Vorgang* der Explikation ist dieser Ausdruck unpräzis, da, wie Falckenberg ganz richtig gesehen hat pag. 29, die Teilnahme neben einem Spender auch einen bereits vorhandenen Empfänger voraussetzt, der aber im vorliegenden Falle nicht vorhanden ist, sondern durch die Teilnahme erst entsteht. Daher darf die Entfaltung des Seins aus Gott nicht als Teilnahme bezeichnet werden.

Auch folgender Erklärungsversuch kommt vor (doct. II, 2): Non aliud videtur esse creare, quam deum omnia esse.

Sein und Schaffen ist demnach identisch, doch sogleich entsteht die Antinomie, dass, während Gott ewig ist, die Dinge zeitlich sind, doct. II, 2; wer begreift also, dass Sein und Schaffen coincidieren? Unser Verstand, sagt Nikolaus, fasst eben das Wesen der Explikation nicht, obwohl er weiss, dass Gott die Welt aus sich expliziert habe, II, 2.

Und wenn Nikolaus endlich zu der simplex emanatio seine Zuflucht nimmt, um das Rätsel der explicatio zu erklären (doct. II, 4: per simplicem emanationem . . . prodiit in esse), so ist er sich der bloss bildlichen Ausdrucksweise bewusst (Falckenberg, Uebinger). Denn dass Nikolaus dabei an eine Emanation im Sinne Plotins keineswegs gedacht, ja eine Wesensausstrahlung des Absoluten sogar ausdrücklich ablehnt, beweisen die sogleich folgenden Worte: ex intentione dei omnia in esse prodierunt, doct. II, 4. Das stimmt auch ganz zu der anderweitigen Polemik des Cusaners gegen die Annahme einer mittelbaren oder unmittelbaren Emanation, doct. II, 4. Emanatio hatte im Mittelalter überhaupt nicht den engen Sinn, den wir wohl damit verbinden. Darum ist es nicht wundersam, wenn selbst Thomas von Aquino diesen Ausdruck in seinen Schriften für das Weltproblem verwendet (Uebinger).

Wir kommen, das ist das Resultat, über die Unbegreiflichkeit nicht hinaus. Eines aber steht fest: explicatio bedeutet die Herkunft alles Seins aus Gott. Die Dinge sind in Gott, Gott ist in den Dingen das, was sie absolut, nicht das, was sie konkret sind, auf unbegreifbare Weise. Die konkrete, endliche Form des Seins kann schliesslich nur aus einer gewissen „Zufälligkeit“ stammen. Aber auch soviel ist sicher, dass Gott, obwohl er das

Digitized by Google

absolute Wesen der Dinge ist, dennoch nicht in dieselben eingeht, II, 2. Denn zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen besteht keine Proportion, II, 2: „finiti et infiniti nulla fit proportio.“ In dem Sinne, wie die unendliche Linie der endlichen die konkrete individuelle Form nicht realiter mitteilt, sondern nur Prinzip derselben ist, so ist auch Gott nur das absolute Bildungsprinzip der Dinge und insofern ist er in ihnen. Gott ist in den Dingen, wie die Wahrheit im Bilde, das, was sie sind.

Unbegreifbare Herkunft des Endlichen aus dem Unendlichen, alles in sich komplizierenden Seins, dies als das Wesen der in der frühesten Hauptschrift niedergelegten Explikationsidee erkannt zu haben, das ist das bisher gewonnene Resultat. „Necesse igitur est fateri te penitus et complicationem et explicationem, quomodo fiat, ignorare,“ doct. II und passim. Je bewanderter in dieser Ignoranz, desto gelehrter (cf. Die Geschichte dieses Begriffes von Uebinger, Archiv für Gesch. der Ph., Bd. 8, Heft 1 und 2).

Indes vermögen wir dabei nicht stehen zu bleiben; vielmehr wollen wir versuchen, das zu begreifen, was Nikolaus unbegreiflich schien, und somit das ganz bestimmt auszusprechen, was wohl auch er im tiefsten Grunde gedacht hat, ohne aber den Mut zu besitzen, den Gedanken der Explikation bis zu Ende durchzudenken.

Die für die Lösung des Explikationsproblems entscheidende Frage, auf die hier alles ankommt, ist diese: Ist die bisher beschriebene explicatio dualistisch oder pantheistisch zu denken? Ist die Welt der explicatio von der göttlichen complicatio qualitativ oder nur quantitativ, essentiell oder graduell, absolut oder nur relativ verschieden? Antwort: Nikolaus lehrt beides; er *will* zwar Dualist im Sinne der Kirchenlehre sein, doch ist die „Docta ign.“ von Wendungen voll, die nicht nur, wie Uebinger sich vorsichtig ausdrückt (p. 43), „Anlass zu manigfachen Missverständnissen,“ d. h. zu pantheistischer Deutung geben (ebenso Ritter Gesch. d. Ph. IX, p. 165), sondern überhaupt nicht anders als auf pantheistischem Boden verständlich sind. Nikolaus selbst protestiert dagegen.

Die 1450 entsandene „*Apol. doct. ign.*“ legt hiervon Zeugnis ab. Indem sie die von Joh. Vench erhobenen pantheistischen

Digitized by Google

Vorwürfe zurückweist, oder vielmehr zurückzuweisen sucht, wird sie zur willkommenen Verteidigungsschrift des frühesten Standpunktes seitens des Autors selbst. Venchs Einwurf ist im grossen und ganzen ein dreifacher:

1. Er sieht durch die doct. ign. die Grenzscheide zwischen Gott und Welt zerstört, fol. 35 b: „ego sum . . . . creatura.“ Nikolaus leugnet dies, indem er sagt: Gott ist weder dieses noch jenes, weder Himmel noch Erde, also kein besonderes Sein, sondern in ganz eigentümlicher Weise (proprie) die absolute Form jeder Form; in der absoluten und einfachsten Form aber kann kein Sein etwas anderes sein als er selbst, und weil er allen Dingen das Sein giebt, kann kein solches in ihm fehlen. Gleich wie man die mathematischen Figuren, losgelöst von ihren empirisch konkreten Eigenschaften und hinausgehoben über sie, sicherlich in einer einfachsten Einheit schaut, so muss man auch in analoger Weise die Dinge in Gott sehen (um zu erkennen, dass Gott alles in allem ist), ohne doch die Grenzscheide zwischen Gott und Welt zu vernichten.

Offenbar meint Nikolaus damit den Unterschied der idealen und empirischen Welt; jene ist in Gott und mit ihm identisch, diese von ihm verschieden.

Ist nun aber damit Venchs Einwand wirklich ad absurdum geführt? Schwerlich. Denn wenn das absolute, allgemeine, wahrhaft wirkliche Sein Gott selber ist, und nur das empirisch individuelle, d. h. nur die endliche Form nicht Gott ist, so ist die Welt damit doch im Grunde genommen nur zu einer Kehrseite Gottes, zu einem in endlicher Maske eingehüllten Gotte gemacht. Die Welt ist dann das in konkrete Vielheit auseinandergelegte absolute Sein selbst. Etwas anderes aber behauptet auch der Pantheist nicht.

2. Ferner sieht Vench durch das Lehrstück von der Coincidenz der Gegensätze den Untersohied von Schöpfer und Geschöpf, von Subjekt und Objekt aufgehoben, cf. fol. 37 b: „non videt . . . impugnat.“ Auch dies leugnet Nikolaus; „wer die Wahrheit lieb hat,“ erwidert er, „kann solches in der doct. ign. nicht antreffen.“ Nie könne das Abbild mit dem Vorbilde, nie die Wirkung mit der Ursache identisch sein. Auch hier gelte nur, dass Gott zwar alles in allem, aber kein bestimmtes Sein sei. Doch was ist Pantheismus, wenn das keiner ist? Die Ueber-

Digitized by Google

legenheit ist also wiederum auf Venchs Seite. Nikolaus freilich würde uns ob dieser Entscheidung gleich Vench von Leidenschaft und böser Absicht erfüllte „Fälscher“ und „Zerstörer“ seiner Schriften nennen (37 b), Ausdrücke, die übrigens zu den Worten „gaudeo aut quæstionibus stimulari ant objectionibus impelli“ nicht passen. Und abgesehen davon, dass Nikolaus durch Hinwegdeutung der Coincidenz der Gegensätze selbst zum Fälscher wird, können wir auch bei aller Berücksichtigung der doct. I, 2, ausgesprochenen Bitte „opportet . . . adaptari non possunt“ mit Stöckl, Eucken, Falckenberg u. a. den Pantheismus nicht hinwegdeuten.

Uebrigens hätte Venck noch eine ganze Reihe anderer Sätze anführen können, die offenbar nur pantheistisch verstanden einen Sinn geben. Freilich auch der Dualismus behauptet andererseits energisch sein Recht; auch das ist nicht zu verkennen. Der stärkste hieher gehörige Satz ist der von Falckenberg mit Recht als Extrem bezeichnete: zwischen dem Endlichen und Unendlichen giebt es keine Proportion.

3. Auch der dritte Haupteinwurf „Tolli subsistentias rerum in proprio genere“ ist auf Grund von ähnlich lautenden Sätzen wie der: „in maximitate absoluta omnia id sunt, quod sunt, quia est entitas absoluta, sine qua nihil est“ apol. fol. 39a, vollkommen gerechtfertigt. Das Geschöpf ist ohne Gott nichts u. s: w. Wer möchte auf Grund solcher Stellen die Subsistenz der Dinge retten? Freilich auch hier wieder finden sich offen dualistische Stellen, die die Subsistenz der Dinge behaupten, cf. doct. II. 3: „Esse rei non est aliud, ut est diversa res“. Dass demnach der Cusaner das Fürsichsein der Dinge keineswegs zerstören und zu blossem Schein herabsetzen wollte, wie Uebinger sagt, ist allerdings richtig, aber eben nur relativ. Wir sehen also zwei Strömungen, eine pantheistische und eine dualistische, bald in extremster Fassung, bald in gegenseitigem Uebergang in der Philosophie des Nikolaus sich einander bekämpfen. Das Verhältnis von beiden scheint uns aber keineswegs ein blosses, gleich starkes Nebeneinander zu sein. Auch ist nicht anzunehmen, dass ein so grosser Denker sich des Contrastes vollkommen bewusst gewesen sei; denn nicht selten besteht ja eben die Grösse im Gegensatz. Nikolaus *will* Dualist sein im Sinne seiner Kirchenlehre, und doch — seltsam genug — drängt sich

Digitized by Google

die pantheistische Weltanschauung der deutschen Mystiker überall heissblütig hervor und hebt sie bisweilen ganz auf. Offenbar hat der feine Kenner der cusanischen Philosophie R. Falckenberg das entscheidende Wort auch hier gesprochen: „Der pantheistische Grundgedanke tritt im cusanischen System minder bewusst, aber stärker, der dualistische minder stark, aber bewusster auf.“ Und gewiss liegt ja gerade in diesem Gegensatz das Kennzeichen einer Zeit, da zwei Kulturwelten im Kampfe um das Dasein ringen: das Alte, durch Gewohnheit und religiöse Tradition Geheiligte, behauptet zäh sein gutes Recht, das Neue erhebt sich mit jugendlicher Kraft; der seit Jahrhunderten glimmende patheistische Funke[1]) leuchtet heller und heller auf, gleich wie die aufleuchtende Morgensonne langsam und ganz allmählich die Nebel zerreisst.

Es ist somit nach unserer Ansicht das Bemühen Uebingers, Klemens u. a., die beiden Seiten des cusanischen Systems miteinander in Einklang bringen zu wollen und zu einer einheitlichen Auffassung zusammen zu deuten, nicht nur zwecklos, sondern ganz verfehlt; wer mit Uebinger behauptet: „nur im äussersten Falle darf es gestattet sein, durchgehende Widersprüche zu konstatieren, wie Falckenberg thut“ (pag. 57 seiner „Gotteslehre . . .“), der hat nach unserm Dafürhalten kein rechtes Verständnis der eigentümlichen Bedeutung dieses Mannes, die eben gerade, wie die des ausgehenden Mittelalters überhaupt, in dem angedeuteten Principienkampfe liegt.

Dieses Resultat ist aber für die Frage entscheidend, wie die Explication des Nikolaus zu denken sei?: der Theolog will sie dualistisch, qualitativ, der Philosoph dagegen pantheistisch, quantitativ verstanden wissen. Im ersten Falle ist die „Entwickelung“ ein rein schöpferischer Akt, ein blosses Hervorrufen der Dinge zum Sein durch den Urwillen, im zweiten dagegen ein blosses Herabsteigen der in Gott liegenden idealen Welt zur Konkretheit des Seins. Das Produkt der explicatio ist somit

[1]) In Rücksicht darauf, dass der katholischen Lehre des Mittelalters ein namentlich vom Neuplatonismus herübergenommenes Stück Pantheismus nicht fremd ist, darf allerdings der Pantheismus des Nikolaus weder als etwas specifisch Neues, noch als ein monstrum horrendum im System des Kardinals gelten. Die pantheistische Mystik eines Eckhardt und Gerson u. a. überbietet sogar die des Nikolaus.

Digitized by Google

in beiden Fällen eine abgeschwächte Wirklichkeit. Denn durchgehends ist Gott, das absolute Princip alles Seins, als das Höchste und Vollkommenste, als das Ursprüngliche, kurz als der wirklichere Zustand gedacht im Gegensatz zu allem verendlichten, mit dem Princip des Widerspruchs behafteten Sein.

Zwischen die gewaltige Geistesarbeit der *doct. ign. und die Apol.* derselben fallen mehrere *kleinere Abhandlungen: de quaer d., de dat., de fil., de gen.* Ihr Zweck ist kein anderer als die Einführung in die uns bekannten Grundgedanken, verbunden mit teilweise näherer, ganz im Geiste der doct. ign. gehaltenen Ausführung und Fortbildung derselben. Wir können sie indess für die Intention dieses Kapitels ohne Nachteil übergehen und kommen erst in der Besprechung der Erkenntnislehre auf sie zurück. Ebenso übergehen wir die *beiden Dialoge „de sap." 1450;* denn da Nikolaus, in diesem Jahre zum Kardinal in Rom ernannt, seiner Philosophie in der neuen Umgebung nur Eingang verschaffen wollte (Scharpff), so bieten sie nichts principiell Neues, sondern nur eine Rekonstruktion des früher Gelehrten.

Nur das Gespräch *„de gen."* aus dem Jahre 1447 ist unbedingt wichtig. Gott ist nach ihm „das Selbige" (idem ipsum, bisweilen idem ipse), der Hervorgang der Welt aus ihm ein „Assimilieren". Nikolaus will damit keine neue Theorie aufstellen, sondern den vielfachen bereits bekannten Erklärungsversuchen des Explikationsproblems offenbar einen nur noch deutlicheren zur Seite stellen: das explicare wird durch das assimilare erläutert fol. 69b. Wie kann nun aber das absolute „Dasselbe", das als solches mit allem gegensatzlos geeint ist, Princip aller Dinge sein? denn das absolut Dasselbe kann doch immer nur wieder ein Selbiges erzeugen 70a. Wie kann es also Dinge schaffen, die unter sich total verschieden sind? Antwort: Weil es sich nicht vervielfältigen lässt; und, da es doch auch mit den Dingen weder identisch, noch von ihnen verschieden sein kann, da es sonst nicht mehr das absolute, dasselbe Princip wäre, so ist sein Schaffen der Dinge ein Identifizieren, näherhin ein Assimilieren cf. 70b: omnis identificatio reperitur in assimilatione". (cf. das Beispiel der Anfertigung von Gläsern durch Blasen, das des Lehrens u. a., desgleichen id. III 13). Das Selbige steigt zu dem nicht Selbigen herab und ruft das nicht Seiende

Digitized by Google

zum Sein, das non idem steigt zu dem idem ipse herauf, und weil es dasselbe nicht erreichen kann, so assimiliert es sich ihm cf. fol, 70b, „Assimitatio autem dicit quamdam coincidentiam . . . ad idem". Das Werden alles Seins, das explicare, wird also hier ein Assimilieren, ein Participieren an dem absoluten Sein genannt (ebenso später ber. 15, 16 und bereits doct. I. 17, 18).

Eine andere Frage freilich ist es, ob diese neue Definition nicht eher eine Verdunkelung als Verdeutlichung des früher Gelehrten bedeute. Denn wer möchte den Sinn der Worte, dass das Schaffen des Absoluten ein Sichverähnlichen seiner selbst mit den Dingen sei, wirklich verstehen? Wir unsererseits wenigstens sind nicht in der Lage.

Ebensowenig vermag das für verloren gehaltene Gespräch *„de non aliud"* (cf. Uebingers Abdruck) das Explikationsproblem plausibel zu machen. Wir greifen mit gutem Grunde in der historischen Reihenfolge der Schriften ein Stück vor, weil diese Schrift den konsequenten Abschluss des in doct. inaugurierten und de gen. weiter geführten Gedankenganges bildet. Hierin ist Gott das non aliud, cf. Cap. I, d. h. er kann nur durch sich selbst definiert werden, er ist das Erste und von allem spätern absolut freie Sein. Alles Endliche hat sein Princip ausser sich, nicht so Gott; er ist Princip seiner selbst (cf. die Definition desselben Cap. 6.). Wie der unsichtbare Sonnenglanz in den sichtbaren Regenbogenfarben, so erscheint das Nichtandere in dem Anderen-Endlichen. cf. Cap. 8. *Wie* aber schafft es dasselbe?: durch seinen Willen (cf. Cap. 9., ebs. später ber c. 22, 23 und das über doct. II. 3 Gesagte).

Auf diese Erklärung des in Frage stehenden Problems legt nun Nikolaus seltsamer Weise hohen Wert, denn sie enthalte das, was er seit langen Jahren suche, Cap. 4. Kein anderer Deutungsversuch gilt ihm nach ven. 14 für deutlicher; doch dass sich damit das Denken in pure Wortklügelei verliere, auch dieses sah er bald ein. Denn absolut zufrieden ist er am Ende auch mit diesem Erkenntnisfunde nicht, und kehrt daher von seinen unfruchtbaren Streifzügen wieder zu der Grundlage der doct. ign. zurück. Je besser . . . desto gelehrter cf. ven. 12.

Die folgende Schrift *„de beryllo"* bietet nichts Neues.

In der Lehre von der Koincidenz der Gegensätze begrüsste Nikolaus früher (cf. gen. 69b) ein fruchtbares Princip, woraus

Digitized by Google

sich das Explikationsproblem werde lösen lassen. In dieser Hoffnung täuschte er sich; ermattet sinken die Ikarusflügel aus den überschwenglichen mystischen Regionen auf das dem menschlichen Denken verständlichere Gebiet der doct. ign. herab.

Parallel der die Lehre von der Koincidenz der Gegensätze weiterbildenden und abschliessenden Richtung läuft eine zweite, die, den absoluten Weltgrund hinter und über jener Koincidenz suchend, und, aus bereits in Conj. und Apol. vorhandenen Ansätzen hervorwachsend, sich in *„de visione“* 1453 in extremer Weise geltend macht.

Die Begriffe Komplikatio und Explikatio, die Nikolaus in doct. ign. Schritt auf Schritt verwendete, werden nämlich bereits in Konj. I. 7. 10. u. s. w. zu bloss verstandesgemässen Annahmen degradiert, die im Lichte der Vernunft unhaltbar seien. Gott ist über jeden Begriff erhaben, über Bejahung und Verneinung, sowie über beides zugleich. Weder für die Vernunft und noch weniger für den Verstand ist er präzis erfassbar.

Das Ziel der konsequenten Fortbildung dieses Gedankens bildet die Schrift de visione: Gott ist „jenseits der complikatio und explikatio“ Cap. 11. Er schafft nicht und wird nicht geschaffen. Doch, so fragen wir, wo bleiben da die Geschöpfe? Ist nicht jede Beziehung zu ihnen gelöst? Nein, antwortet Nikolaus, Gott als der Unendliche ist auch das Ende alles Endlichen Cap. 13, die Eine gestaltende Form, das adäquateste Urbild alles Seins Cap. 9, freilich superexaltatus über Alles. Doch wie schuf dann Gott die Geschöpfe?: Durch sein Sehen; Gott sieht sie und sie sehen Gott; sein Sehen ist also sein Schaffen (ebenso Augustin). Doch wie ist dann das zeitliche Nacheinander der Dinge zu erklären?: So wie die Uhr alle Stunden in sich enthält, aber im zeitlichen Nacheinander anzeigt, so begreift und entfaltet die Ewigkeit das Nacheinander Cap. 11. Oder wie das Licht in Aehnlichkeit seiner selbst die Farbe erzeugt, in welcher alles Sichtbare enthalten ist, so schafft Gott die Dinge (cf. ven. 6 u. quaer deum). In Cap. 7 endlich sieht der Mystiker in Gott das unbegreifliche Princip aller Samenkeime, aus denen die Dinge geworden sind: „Ich erkenne den Baum als eine Entfaltung seiner Samenkraft, in der er virtualiter war, und diese wiederum als die Entfaltung der allmächtig

Digitized by Google

geeinten Kraft,[1]) ebenso Kap. 14. Doch lenkt der Mystiker hier gleich wieder zurück und betont sogleich die blosse Sinnbildlichkeit des Gesagten, das unfähig ist, die Wahrheit präzis zu erfassen. Die Finsternis wird um so dichter, je näher wir dem unerreichbaren Lichte kommen. Das ist der herrschende Grundgedanke der in der mittleren Schriftengruppe herrschenden Mystik. Die doct. ign. behauptet also auch hier wieder ihr Recht. Das Explikationsproblem aber ist seiner Lösung nur ferner gerückt. Und wie wäre dies auch anders möglich, da das Absolute, statt es den Dingen näher zu rücken, gerade umgekehrt in unerreichbarer Ferne gesucht wird! So kommt der Mystiker trotz allem Ringen nicht über den Begriff der absoluten Ursächlichkeit und Urbildlichkeit hinaus. Das Produkt der explicatio muss unter diesen Umständen natürlich erst recht eine verringerte Wirklichkeit bedeuten. In dem Bewusstsein von der Unfruchtbarkeit der Mystik und müde der gekünstelten Begriffsbestimmungen führt jetzt der Philosoph die „Gotteslehre aus der engen und düsteren Zelle des intrare in caliginem mitten in die weiten und lichten Räume des Weltalls hinaus“ (Scharpff), und setzt an die Stelle des inhaltsleeren Begriffes der Unbegreiflichkeit den reellsten aller Begriffe, den des Könnens.

Bisher suchte der Denker von allem Endlichen zu abstrahieren; ja selbst die symbolische Verwendung desselben erscheint der mystischen Intuition im verführerischen Lichte (doct. I, 11), und nur das „divinaliter intentum explicare“ bleibt als einziger Weg übrig.

Die visio bedeutete eben eine Ueberspannung der menschlichen Erkenntniskräfte, wobei die reelle Welt verloren gieng. Ohne diese aber hängt alle Spekulation als betrügendes Phantasma in der Luft. Die Welt darf nicht einfach für die Wirklichkeit verloren gehen; sie ist doch einmal für uns da, in ihr lebt der unendliche wie der endliche Geist, darum muss sie für die Erklärung des Daseinsproblems auch gebührende Berücksichtigung finden und mindestens der Ausgangspunkt des Denkens sein. Ein Ueberbordwerfen ist kein Erklären der Welt. Darum heisst jetzt der Weg: willst du das Unendliche verstehen, so sieh dich nach dem Endlichen um. Das Gespräch: *de sap.* liefert

[1]) Diese Stelle klingt bereits an die Periode des posse an.

Digitized by Google

durch den Ausgang des Idioten vom Zählen, Messen und Wägen auf dem römischen Forum den Beweis hiefür. Die Frage, die wir aber dabei nicht aus den Augen verlieren dürfen und auf die es uns lediglich ankommt, ist wiederum die: Was kommt durch diesen neuen Denkversuch für das Problem der explicatio heraus?

Den Mittelpunkt des neuen Versuches bildet das Gespräch über das *„possest“* aus dem Jahre 1454: Auf Grund der Römerbriefstelle I, 20: „das Unsichtbare . . . Gottheit“ ist klar, dass wir das Unsichtbare nur aus dem Sichtbaren erkennen können, denn die Welt ist Gottes Abbild. Fol. 179b. Dann aber fragt es sich, was erkennen wir als das Wesen der Kreaturen?

Dass dieses in einer gewissen, allerdings determinierten Möglichkeit bestehe, im Gegensatz zu Gott als der absoluten Möglichkeit, wird schon an Stellen wie ign. II, 7, 8, ausgesagt, aber noch nicht zum Ausgangspunkt des Denkens überhaupt gemacht. In den Schriften der mittleren Periode wird, da das Endliche *„ganz“* zurücktritt, mit dem Begriff des Könnens nur ganz gelegentlich operiert, z. B. id. III, 11, vis. 15 etc. Erst in der Schrift „de possest“ tritt der Begriff des Könnens, wie bereits erwähnt, in exklusiver Weise als beherrschender auf, und wird in verschiedenen Nüancierungen zum Träger der ganzen folgenden Spekulation.

Jedes wirkliche Ding muss auch sein *können,* denn ein unmögliches Sein, d. h. nichtseinkönnendes Sein giebt es nicht; cf. fol. 175a: cum igitur actualitas . . . cum impossibile esse non sit. Analog gilt dasselbe von der absoluten Wirklichkeit und Möglichkeit; denn das absolute Seinkönnen (Seinsmöglichkeit) kann nicht *vor* seiner Wirklichkeit sein, wiewohl in der Welt die Möglichkeit der Wirklichkeit stets vorausgeht.

Denn nur durch Wirklichkeit kann es zur Wirklichkeit geworden sein; andernfalls müsste ja die Möglichkeit sich selbst in Wirklichkeit umgesetzt haben, was auf die Paradoxie hinausläuft, dass das Können (= Möglichkeit) bereits vor seiner Verwirklichung wirklich sei. Die absolute Möglichkeit kann also der absoluten Wirklichkeit nicht vorangehen, ebensowenig auch ihr nachfolgen; denn Aktualität ohne Potentialität ist ebenfalls ein Widerspruch. Beides in seiner Verbindung also bildet das gleichmässig ewige Sein, das einfache Prinzip der Welt (= Gott).

Digitized by Google

In ihm sind Wirklichkeit und Möglichkeit notwendig ewig zusammen, in den Dingen dagegen sind sie unterschieden, d. h. nach einander. Die Kreatur muss wohl potentiell sein, was sie aktuell ist, braucht aber nicht aktuell zu sein, was sie potentiell ist; nur Gott ist notwendig das, was er potentiell ist, immer auch zugleich aktuell, d. h. das possest.

Was leistet nun aber diese Deduktion für die Erklärung des Explikationsproblems? Nach des Nikolaus Ansicht sehr viel; durch sie glaubt er alle Finsternis verscheucht zu haben; cf. fol. 176 a.

Das possest ist nämlich die „complicatio umnium". Es schliesst alles Können, alles Sein, in sich, fol. 176 a: „omnia in illo utique complicantur." So wie die mit der Eigenschaft des possest ausgestattet gedachte Linie das zureichende Urbild für alle wirklichen oder möglichen Figuren ist, so kompliziert das possest alles aktuell wie potentiell Existierende auf wirkliche Weise und unterschiedslos in sich und entfaltet es aus sich. Alles ist in ihm „in sua causa et ratione." Doch auch der Begriff des possest reicht zum Verständnis der explicatio nicht aus, cf. fol. 179 b: „intellectus . . . non capit"; zwar nicht alles ist blosse Vermutung. Denn, dass das absolute Unendliche durch den Kenner des Endlichen erkannt werde, ist gewiss, cf. fol. 183 b: „diximus mente . . . creatum intelligit," daher muss Gott *unbedingt* das possest samt allem Darinliegenden sein. Wie es aber das Endliche aus sich entfaltet, bleibt dunkel; hierfür gilt immer noch die Grundlage der doct. ign.

In der Schrift *„de ven. sap."* [1]) baut der unermüdliche Denker unter Zugrundelegung des zuverlässigen Satzes: „Was nicht werden kann, wird nicht", das ganze System noch einmal auf.

Der angezogene Grundsatz lehrt, dass alles Geschehen ein „Werdenkönnen" voraussetzt; diesem aber wieder geht als Prinzip und Ursache ein Nichterschaffenes, Nichtgewordenes, das ewige Absolute voran, cf. cap. III: „omne autem . . . posse fieri." Dagegen das Werdenkönnen hat, da es dem Absoluten nachfolgt,

[1]) Weder Scharpff noch Uebinger scheint die Zeitlage der letzten Schriften richtig zu bestimmen. Wir ordnen aus innern Gründen so: de ven., de ludo glob. II, apex th., compend.

Digitized by Google

einen Anfang, cf. cap. III: „sed cum sit post . . . habet initium.“ Nur ist sein Entstehen kein Gewordensein, sondern ein Geschaffensein, da es ausser dem Absoluten nichts voraussetzt, im Gegensatz zu den endlichen Dingen, die durch Gott aus ihm produziert sind. Der Hervorgang des Endlichen aus Gott ist demnach so zu denken, dass Gott zunächst das Werdenkönnen schuf und in dieses die Naturen, d. h. die Muster der Dinge, „wie sie nach der vollkommenen Entfaltung der göttlichen Vorherbestimmung werden müssen,“ versenkte („cum in . . . fieri debent“). Jene Muster nun ahmen die Dinge im zeitlichen Verlaufe ihrer Entfaltung aus dem Werdenkönnen nach: „intueor . . . imitando.“ Gleichwie der Gelehrte, der eine Logik schaffen will, zunächst durch Aufstellung der Schlussfiguren das Werdenkönnen der Wissenschaft hervorruft und dann den Schüler aus den Figuren Schlüsse ziehen lässt, oder wie das Licht (cap. 4), das die Welt erhellen wollte, zunächst die alles Sichtbare enthaltende Farbe schaffen müsste, um durch sie das Sichtbare aus der Potenz in die Wirklichkeit zu überführen (cf. vis. cap. VI), so stellte Gott gewissermassen dem zuvor geschaffenen Werdenkönnen die Aufgabe, die in ihm komplizierten Ideen zu realisieren (cap. IV). Das Werdenkönnen ist daher gleichsam der Same,[1]) aus dem die schöne, lichtvolle Welt sich zur Wirklichkeit entwickelte.

Doch Nikolaus ist mit dieser klaren, bündigen Gedankenbewegung noch nicht zu Ende, und beginnt mit Hilfe der drei Begriffe: possefacere, possefieri, possefactum die Erörterung noch einmal. Das Dritte gieng aus dem Zweiten durch das Erste, das Zweite durch das Erste hervor.

Wozu diese neue Operation? Offenbar nicht, wie Uebinger pag. 119 meint, aus Mangel an einer einheitlichen Bezeichnung für die 3 Seinsarten, sondern, wie uns scheint, zur Abwehr pantheistischer Folgerungen. Denn wenn Gott der einheitlich aktuelle, und das Werdenkönnen der potentielle Grund des zu explizierenden, endlichen Seins ist, so ist der qualitative Unter-

---

[1]) Auch Augustin vergleicht das Hervorgehen der Welt aus Gott mit der Entwicklung des Baumes aus dem Samen (de civ. dei XXII, 24). Natürlich ist bei beiden, bei Augustin wie bei Nikolaus, schon vor dem Evolutionsprozess Alles ausgebildet vorhanden und wird nur im zeitlichen Nacheinander zur concreten Wirklichkeit expliciert.

Digitized by Google

schied beider nicht genügend gesichert, denn auch das „Schaffen" des Werdenkönnens, so sehr es auch betont wird, sinkt bei dieser Auffassungsweise zur Bedeutung einer blossen Wesensemanation aus Gott herab, wenn auch Nikolaus ausdrücklich den Neuplatonismus zurückweist, cf. ven. XXI. Darum betont er noch einmal ausdrücklich den qualitativen Wesensunterschied zwischen dem possefacere und dem possefieri, cf. Cap. 39: „non igitur . . . differentia." Das Evolutionsproblem aber erfährt dadurch keine Weiterbildung. Der Grundgedanke der Entfaltung des Endlichen von der Potenz im Werdenkönnen zur Aktualität des Seins bleibt bestehen.

Uebrigens sind, so sehr auch Nikolaus das Erschaffen des Werdenkönnens betont, auch so noch nicht alle Unklarheiten aus dem Begriff des Werdenkönnens eliminiert. Denn was es eigentlich sei, bleibt unklar. Dass es nicht mit Stöckl der sogenannten 2. Materie der Scholastik gleichgesetzt werden darf, behauptet Uebinger mit Recht. Ebenso ist die *πρώτη ὕλη* des Aristoteles nicht damit identisch, da es „die Naturen der einzelnen Dinge keimartig enthält," während diese vielmehr das letzte stofflose, nur die Keimanlage zu bestimmten aktuellen *Formen* in sich tragende Prinzip alles *δυνάμειον* wie *ἐνεργείαον* ist, das, was in letzter Instanz dem Unterschiede der Elemente zu Grunde liegt, reine Entelechie. Eher möchte man es mit dem *δυνάμειον* selbst zusammenstellen. Denn auch dieses ist die keimartige Anlage zur Wirklichkeit. Doch auch hier gilt: omnis similitudo claudicat. Denn das *δυνάμειον* hat das Bestreben zu *bestimmten* Gattungstypen in sich: der Kirschkern will Kirschbaum, das Ei Vogel werden. Nicht so das possefieri. Auch an den plotinischen *νοῦς* könnte man denken, denn beide Faktoren sind weltbildend gedacht; doch während der *νοῦς* aus Gottes *Wesen* emaniert, wird das Werdenkönnen durch Gottes *Willen* aus dem Nichts geschaffen.

Das aber ist klar, dass das Werdenkönnen den potentiellen Zustand des aktuellen Seins bedeutet.

Da dasselbe also ein unklar gedachtes Mittelglied zwischen Gott und Welt bedeutet, reden auch die 2 folgenden Bücher über das *„Globusspiel"* wenig davon und greifen vielfach wieder zu dem Anschauungskreise der frühesten Schriften zurück: Gott die alles in sich befassende und aus sich entfaltende complicatio.

Digitized by Google

Nur Fol. 157b heisst es zur Erläuterung des Werdenkönnens also: das Werdenkönnen ist nicht etwa ein stoffliches Substrat, woraus die Welt gemacht worden ist, sowie die Kugel aus Holz, sondern besagt nur, dass die Welt aus der Seinsweise der Möglichkeit (= Werdenkönnen) in die der Wirklichkeit übergegangen ist, gleich wie die Kugel im Holze möglich, durch Determination der Möglichkeit aber wirklick ist: „intellegisne ... transivit.“ Der göttliche Geist wäre ja nicht allmächtig, wenn er nur aus Etwas etwas machen könnte. Ueber die Herkunft des Werdenkönnens werden wir auch hier auf eine creatio ex nihilo verwiesen. Wir sehen, das Werdenkönnen ist auch hier schwerlich begriffen.

In gewaltigem Ringen seines Geistes lässt es Nikolaus auch schliesslich wieder fallen und greift, um das Problem der Entfaltung des Seins aus dem Absoluten zu lösen, zu dem einfachsten aller Begriffe, dem des reinen Könnens.[1]) Diese innere Fortbildung und definitiven Abschluss des Systems vollzieht das Gespräch über die „Krone der Erkenntnis“ *(de apice theoriae)*.

Unzweifelhaft giebt es ein allen Substanzen gemeinsames Wesen, das ist die invariabilis subsistentia (fol. 219: „attendi ... subsistentiam“), oder das einfache Können, das posse ipsum. Denn ohne das Können kann überhaupt Nichts sein, es ist das wahre, früheste Wesen der Dinge, fol. 218: „quare ... quicquam.“ Denn wer kennte das Können nicht? Sagt nicht der Knabe: Ich kann laufen, kann sprechen etc.? Sind nicht alle Nachkommen Adams dessen Können? Alles Geschehen ist nichts anderes als das Können der ersten Ursache; ja selbst der Zweifel an etwas setzt das Können voraus. Alles besondere, spezifische Können, z. B. Sein —, Erkennenkönnen etc. sind nur verschiedene Manifestationen des Einen Grundkönnens. Aufsteigend vom Endlichen zum Unendlichen müssen wir daher sagen: das absolute Urkönnen ist Gott selbst (= posse); das ist der inhaltsvollste und zugleich einfachste Begriff, diese Erkenntnis die Krone alles Wissens. In

---

[1]) Unwillkürlich wird man hier an Schelling erinnert; auch dieses gewaltige Denkerleben ist reich an tastenden Versuchen zur Lösung des Weltproblems. Und nachdem einer den andern verdrängt, greift der Philosoph nach 60jährigem Ringen schliesslich zu den positiven Religionen, um an deren Hand das Daseinsrätsel zu verstehen.

Digitized by Google

diesem göttlichen Urkönnen muss alles Seiende enthalten sein (fol. 219b: „hinc posse . . . continentur“ = complicantur).

Von diesem Gesichtspunkt aus löst sich das Entwicklungsproblem leicht auf: alle Dinge sind nur Erscheinungsweisen des Einen Könnens, fol. 220a: „et non videbis modos . . . apparens.“ Wie das Bild die Erscheinung und Offenbarung ist, so sind alle Dinge des Könnens Spiegelbilder, fol. 220b: „nam in omnibus . . . posse ipsum.“

Auch in der letzten Schrift *„compend.“* ist das Grundprinzip alles Seienden, Gott, das reine absolute posse, cf. z. B. Kap. X: „ipso posse nihil prius esse potest . . . quæcunque igitur aut esse aut cognosci possunt, in ipso posse complicantur.“ Und einige Zeilen später heisst es: „posse omnia uniter complicat et explicat.“ In fast synonymem Sinne mit posse wird im 7. Kap. das „Wort“ eingeführt als das alles in sich befassende, alles Sein bestimmende Prinzip, wobei unzweifelhaft an Joh. I, 1—4, gedacht ist.

So kehrt Nikolaus gleich dem grossen Schelling nach einem vielbewegten Geisteskampfe aus den Höhen der Spekulation zu dem positiven Grunde der heiligen Schrift zurück.

Das reine Können ist also einmal an die Stelle des possest, sodann an die des possefacere und possefieri getreten, wodurch ganz unvermerkt diese beiden Begriffe (p. facere und p. fieri) zusammengeschmolzen sind, wiederum ein Beweis dafür, dass Nikolaus in der Bestimmung des ersteren hart an den Neuplatonismus streift und eine prinzipielle Unklarheit verrät. Aber auch die Aussagen über das posse ipsum scheinen eine Wesensgemeinschaft zwischen Gott und Welt zu lehren; denn dass die Welt eine Erscheinung Gottes ist, ist nur im Rahmen des Pantheismus verständlich. Das hebt auch Stöckl pag. 67 mit Recht hervor. Wenn sich trotzdem Nikolaus immer wieder dagegen wehrt, so gilt auch hier wieder das bereits über den Lehrgehalt der doct. ign. gefällte Urteil.

Ueberblicken wir noch einmal die ganze Denkreihe, die das Können in irgend einer der vorgeführten Formen zum Ausgangspunkt der Spekulation macht, so scheint uns das Problem der explicatio trotz der jedesmaligen Nüancierung dennoch im Grunde genommen gleichmässig und einheitlich gedacht zu sein: die

Digitized by Google

Welt tritt aus der ursprünglichen Potenz in die Aktualität, aus der Unvollkommenheit in die Vollkommenheit über.

Aus der chronologisch angestellten Betrachtung des Verhältnisses von Gott und Welt gewinnen wir somit für die Bestimmung des Entwicklungsbegriffes *zwei Hauptresultate:* 1. *Die explicatio* ist ein (dualistisch *und* pantheistisch zugleich gedachter) *abschwächender Hervorgang* aus der alles *Wirkliche* enthaltenden und umfassenden göttlichen complicatio. 2. Die explicatio ist *ein Aktualisieren,* d. h. *ein fördernder Hervorgang* aus dem *potentiell* alles umfassenden posse.

2. Das Universum und seine Gliederung.

Im Anschluss an das Verhältnis von Gott und Welt betrachten wir die Verwendung des Entwicklungsbegriffes auf dem Gebiete der Kosmologie. Diese findet sich hauptsächlich in den beiden frühesten Hauptschriften: *doct. ign.* und *conj.*

Der Stufenbau des Universums wird durch das Prinzip der Zahlenbildung beherrscht. Die Zahl ist das Prinzip aller Dinge; nichts kann früher sein als sie. Denn alles, was aus der absoluten Einheit heraustritt, ist ein Zusammengesetztes. So ist z. B. der Ternar eine Kombination von drei aus sich selbst zusammengesetzten Einheiten (conj. I, 4). Die Zahlenprogression erschöpft sich in Quaternar, d. h. in der Quersumme der vier ersten Zahlen = Zehnzal. Diese ist somit die natürliche Entfaltung der einfachen Einheit und als solche die zweite Einheit. Die gleichartige Progression (10 + 20 + 30 + 40) führt zur dritten (100) und schliesslich zur vierten und letzten komplikativen Einheit (1000). Die gesamte Zahlenwelt ist somit nichts anderes als die progressive Explikation der ersten Einheit (conj. I, 5).

Mit Vorausblick auf die Zahlentheorie lehrt nun Nikolaus ign. II, 6: wie der Denar, die Explikation der Einheit, die Wurzel des Quadrates und des Kubus bildet, so ist die aus Gott explizierte Einheit des Universums die Wurzel der dritten oder quadratischen, sowie der vierten oder kubischen Einheit, d. h. das Universum expliziert sich in 3 Einheiten, die je stufenmässig aus einander hervorgehen und schliesslich zum partikularen Sein herabsteigen: in die 10 höchsten Allgemeinheiten (= Universalien), Gattungen und Arten. Diese 3 Stufen zusammen bilden die Reihen der Universalien, die allerdings nicht ausser, sondern

Digitized by Google

nur in den Dingen konkret existieren. Aus dieser ihrer immanenten Natur folgt zugleich, dass die Stufen des Universums nicht zeitlich (wie Aviccenna u. a. lehren), sondern nur logisch nach einander zu denken sind, und mit dem Entstehen des Universums alle zugleich ins Dasein getreten sind (ign. II, 4). Das Universum ist somit nur kontrakte in den Dingen, oder anders gesagt, jedes wirkliche Ding ist ein zusammengezogenes Universum. Nun ist aber Gott selbst in dem Universum das, was es seinem absoluten Wesen nach ist, daher gilt der Satz: Alles in Allem, Jegliches in Jeglichem, d. h. Gott entfaltet sich (ist) mittelst des Universums in den Dingen (ign. II, 5).

In conj. I, 6 stellt Nikolaus unter dem gleichen Gesichtspunkte der Zahlenprogression folgende Stufenleiter des Alls auf: Gott, Vernunft, Seele, Körper. Jede der folgenden ist die jedesmalige Explikation der vorhergehenden (conj. I, 6—10). Die göttliche Einheit fasst alle andern in sich, die geistige ist die einfache und alles Anderssein indivise atque irresolubiliter in sich schliessende, die Seele, die durch den Gegensatz beherrschte quadratische, weiterer Entfaltung unfähige letzte Einheit. Geist, Seele, Körper sind somit die 3 Seinsstufen des Universums. Nach conj. I, 14 endlich expliziert sich das All in eine oberste, mittlere und untere Welt, mit Gott, Vernunft und Verstand als Centrum; die Sinnlichkeit ist gewissermassen nur die grobe Rinde um die dritte Welt. Indem nun jede dieser 3 Welten je nach dem Vorwiegen eines der drei Faktoren sich wiederum in je drei andere Welten auseinander legt und sofort, so ensteht ein ungeheurer Reichtum an Explikationen, cf. I, 15.

Eine andere Betrachtung der Stufenfolge im All ergiebt sich aus dem bereits bekannten Satze: die Einheit des Alls ist eine dreiheitliche, nämlich zusammengesetzt aus der absoluten Möglichkeit, Wirklichkeit und dem Bande beider; daher giebt es ausser Gott 3 Seinweisen: die der eingeschränkten Möglichkeit (= Universum), der bestimmten (= Welt) und der reinen Möglichkeit (= wie die Dinge sein können). Diese 3 Weisen bilden eine universelle Seinsart (ign. II, 7), und zwar so, dass immer die niedere aus der höheren hervorgeht. Analog dem universellen Stufenbau, den wir für unsern Zweck nicht weiter zu verfolgen brauchen, denkt sich nun Nikolaus weiterhin die Bewegung im All, cf. ign. II, 10. Die Alten dachten sich

Digitized by Google

die Bewegung als Produkt von Materie und Weltseele; jene trägt das Verlangen nach Wirklichkeit in sich, ohne durch eigene Kraft in der Lage zu sein, zu ihr zu gelangen. Diese trägt wie in einem Knäuel eingewickelt die Ideen, d. h. die Formen der Dinge, in sich. Indem sie diese in die verlangende Materie hineinsenkt, entsteht die beide verbindende und das ganze Universum durchdringe Bewegung = Natur. Anders Nikolaus. Er lehrt: Alle zeitliche Bewegung ist nur die Explikation der Planetenbewegung, wie diese sich wiederum aus Gott = der ersten Bewegung entfaltet hat. Die Planetenbewegung ist die durch das ganze Universum gehende Gesamtbewegung und heisst als solche Natur. Die Natur ist also die complicatio von allem, was durch Bewegung entsteht. Wie diese Bewegung aus Gott heraus mit Beibehaltung der stufenmässigen Odnung durch das Allgemeine in das Partikulare herabsteige, wo sie in zeitlich konkreter Gestalt erscheint, ist ungefähr so zu denken, wie der Vorgang der Sprache: Ich spreche zuerst die Buchstaben, dann die Silben, endlich die Worte und den ganzen Satz aus, wenn auch selbstverständlich diese Ordnung nicht physiologisch unterschieden wird. Der Reichtum der universellen Entfaltungsweisen selbst aber ist als Ganzes die einheitliche, *einmalige* und planmässige explicatio des göttlichen ordo, der alles zu unauflöslicher Einheit und stetigér, lückenloser Kontinuität des Seins ordnet und einfügt (cf. Augustin — Leibniz), ign. III, 7, *ven.* Kap. 30 bis 32 u. a.

Die *explicatio,* sehen wir, ist *in der Kosmologie* im allgemeinen nicht anders gedacht, als in der in den nämlichen Schriften vertretenen Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt. Sie bedeutet auch hier *durchweg* das *Herabsteigen aus dem* notwendigen, *vollkommenen in den* möglichen, *unvollkammenen Zustand.* Das zeigt sich besonders klar conj. I, 14.

3. Geist und Erkenntnis.

Einen breiteren Raum als die Kosmologie nimmt die Erkenntnislehre in des Nikolaus Schriften ein. Sie bietet für die Ermittelung der Bedeutung der explicatio reiches Material.

Die Weltstellung des Geistes ist uns aus der Stufenlehre des Alls bekannt. Jetzt gilt es, sein spezifisches Wesen, sowie

Digitized by Google

sein Verhältnis zu den Erkenntnisprodukten zu beleuchten. Dabei aber wird sich uns der Explikationsbegriff in teilweise ganz neuem Lichte zeigen. Als rationelles Wesen gehört der Mensch zwei Welten zugleich an: der sinnlichen und der geistigen. Die höchste Stufe der ersteren fällt mit der untersten Stufe der letzteren in ihm zusammen. Er ist eine Welt im kleinen, ein kontrahiertes Universum,[1]) die Krone der Schöpfung (universa intra se constringens, *ign.* III, 3, ebenso später lud. fol. 157a: „homo perfectus mundus").

Alles schliesst also der menschliche Geist in sich; daher kann er aber auch nichts erkennen, was nicht bereits vorher implicite in ihm läge, cf. ign. II, 6: „nihil potest . . . explicat." Die schöpferische Thätigkeit der menschlichen ratio kommt also nicht über sich selbst hinaus,[2]) sondern sie produciert, d. h. erkennt nur das in ihr potentiell Präexistierende (conj. II, 14).

Wie erkennt nun aber der menschliche Geist? Wie kommt sein Erkennen zu stande? Antwort: Wie Gott die Welt schafft, so entfaltet der menschliche Geist, als das erhabene Ebenbild Gottes, in Aehnlichkeit der sinnlichen die begriffliche Welt aus sich, als Abbild der in den Dingen konkret existierenden Universalien seine eigenen. Erkennt er also die Welt, so bringt er ein bereits in ihm konkret liegendes Bild der Welt mittelst sinnbildlicher Zeichen zum Bewusstsein, d. h. zur Entfaltung (ign. II, 6 Ende, ebenso später ven. 29 Ende), oder, wie es conj. I, 3 heisst: er expliziert zum Zwecke der Erkenntnis aus sich, als dem Bilde der allmächtigen Form, in Aehnlichkeit der wirklichen Dinge Verstandesdinge. Und wie Gott alles um seiner selbst willen wirkt, um Anfang und Ziel von allem zu sein, so ist auch die Auswicklung der komplizierten Begriffswelt Selbstzweck des Geistes. Denn je tiefer er sich in der aus sich entwickelten Welt erkennt, um so reicher wird er befruchtet (!). Daher sein natürlicher Durst nach Erkenntnis, d. h. Vervollkommnung,

---

[1]) Deutlich blickt hier der Grundgedanke der Monadologie hindurch. Ob freilich zwischen Nikolaus und Leibniz ein historischer Zusammenhang bestehe, ist eine andere Frage.

[2]) So streift hier Nikolaus hart an den Kantischen Apriorismus an, andererseits spricht er den Grundgedanken des Rationalismus (nur mit anderen Worten) aus: Die Monade hat keine Fenster, sondern . . . . cf. Leibniz, nouv. ess., lib. 1.

Digitized by Google

Bereicherung (conj. I, 3). Aehnlich heisst es Kap. 13: Je durchgebildeter (formior) die Erkenntnis Gottes, desto näher kommt ihre Potentialität der höchsten Aktualität, je dunkler aber, desto entfernter ist sie von ihr.

Diese begriffebildende Verstandesthätigkeit beruht nun auf dem fruchtbaren Prinzipe der Zahlen. Die Zahl ist die erste Explikation des Verstandes, sie ist gleichsam der entfaltete Grund der Verstandesentfaltung selbst. Ohne sie wäre nichts erkennbar für den Verstand. Dass er sich der Zahl bei seinen Mutmassungen bedient, heisst: er bedient sich seiner selbst und bildet alles in seiner natürlichen Aehnlichkeit, sowie Gott Alles durch Mitteilung seines Seins bildete. Der Mensch ist das Mass der Dinge. Nur in seinem Bilde, der Zahl, erkennt er seine eigne Einheit, und zwar als eine vierfache: Als einfachste, Wurzel der folgenden, Quadrat der zweiten, Kubus der zweiten. Er nennt sie der Reihe nach: Gott, Vernunft, Seele, Körper (cf. Stufenlehre); mit andern Worten: er erkennt die Dinge entweder göttlich, wie sie notwendig sind, oder vernünftig, wie sie zwar nicht notwendig aber wahr, oder seelisch, wie sie wahrscheinlich, so oder so sind (sowie die Zahl grade oder ungrade ist), oder sinnlich, wie sie selbst die Wahrscheinlichkeit verlieren und Verworrenheit annehmen, cf. conj. I, 6. Den vier allgemeinen Seinsweisen entspricht also eine vierfache Erkenntnisweise des Geistes. Auf die *verschieden* aufgestellten Stufenreihen der Verstandeserkenntnis brauchen wir nicht einzugehen. Jede dieser Stufen ist, darin liegt für uns der springende Punkt, entsprechend der Stufenleiter der 4 Seinswesen: 1. Im Verhältnis zu der jedesmal vorangehenden die explicatio; 2. im Verhältnis zu ihren Produkten die complicatio. So ist der Intellekt die Komplikation der Prinzipien; die Seele kompliziert die Begriffe, die Zahleneinheit, den Punkt etc., die Sinne komplizieren die Empfindungen aus sich. Die explizierten Produkte aber sind, wie gesagt, z. T. selbst wieder komplikativer Natur. So wie der Same die Explikation des gegenwärtigen Baumes und die complicatio des zukünftigen ist, so wächst aus den aus dem Verstande explizierten Begriffen als dem Samen der Baum der Verstandeserkenntnis hervor, der wiederum staunenswerte Früchte trägt, und so fort in infinitum. Dasselbe gilt von den aus der Vernunft entfalteten Prinzipien als dem Samen der Vernunfterkenntnis. Durch den Senar, Septenar und

Digitized by Google

Denar wird dies veranschaulicht II, 7. Nur der sensus ist zu weiterer Entfaltung unfähig; in ihm hat der Geist das Ende seines Ausströmens erreicht, darum kehrt jetzt die sinnliche Einheit nach oben zurück. Der Sinn steigt zum Verstand, dieser zum Intellekt, dieser zu Gott, dem Anfang der Explikation, im Kreislaufe zurück I, 10, 16. Das Göttliche giebt sich dem Endlichen hin, auf dass dieses zu ihm zurückkehre, vergeistigt werde, II, 13, 14. Dem Nikolaus schwebt wohl dabei das Bild des Regentropfens vor, der, aufsteigend aus dem Meere, schliesslich zu ihm wieder zurückkehrt. Warum ist dieser Kreislauf aber nötig? Warum muss, damit das Sinnliche sich vergeistige, das Geistige erst in die Region des Sinnlichen herabsteigen? Antwort: Der Geist bedarf des Sinnlichen als Mittel zu seiner eigenen Förderung; denn der Körper muss den schlafenden Verstand durch ein gewisses „Staunen" erst zur Explikation seiner komplikativen Fülle anregen; er ist daher das Schwungbrett, das Schiff des ins Ewige sich erhebenden Geistes.

Ausgang und Rückkehr des Geistes sind also zwei sich notwendig einander ergänzende, jedoch nicht zeitlich getrennte Akte, sondern fallen in einen zusammen. Ein Schritt des Unendlichen nach unten hin bedeutet zugleich für das Endliche einen Schritt dem Oberen näher (II, 7, 10, 16).

Je tiefer sich die Vernunft in die Sinnesregion versenkt, je mehr wird diese von ihrem Lichte absorbiert, so dass zuletzt das Anderssein, in der Vernunfteinheit aufgelöst, seine Ruhe findet; je mehr sich der Geist aber von dieser Andersheit loslöst (se abstrahit), desto vollkommener wird er. Schaffen und Erkennen ist daher identisch. Der Zweck der Schöpfung ist die Erkenntnis, die Vervollkommnung des Geistes, cf. conj. II, 16, 17. Das Geistige soll aus seiner im Sinnlichen schlummernden Potenz geweckt werden und sich vervollkommnen.[1])

Soweit die Aussagen der doct. ign. und conj. Der Explikationsbegriff findet hier sehr reichliche Verwertung. Er beherrscht, wie wir sehen, die Region der Erkenntnisstufen unter einander, das Verhältnis der einzelnen Stufen zu ihren Produkten, der Produkte zu ihren weiteren Entfaltungen und so fort. In wie-

[1]) Die Verwandtschaft mit dem plotinischen Gedankenkreise tritt hier deutlich hervor.

Digitized by Google

fern freilich die Verwendung auf diesen verschiedenen Gebieten eine verschiedenartige Bedeutung des Begriffes involviert, wird sich bald zeigen.

Den in conj. und ign. aufblitzenden Gedanken von dem Reichtum des mikrokosmischen Individuums führt die Schrift *de quær. deum* weiter aus: der Geist, heisst es gegen Ende, hat die Natur des Feuers an sich. Seine Bestimmung ist, zu brennen und zur Flamme anzuwachsen. Er wächst aber, wenn er durch Staunen angeregt wird. Denn er hat die unmerkliche Kraft des Senfkorns in sich, das die Potenz zum Baume und durch dessen Samen zu unendlich vielen Bäumen in sich trägt. Wer staunte nicht über solchen Reichtum? Daher kann der Geist bis ins Unendliche wachsen und zu immer reicherem Lebensinhalte fortschreiten. Doch genug! Das beunruhigt den Dogmatiker. Denn wo bleibt bei solcher Lehrweise der Wert des Glaubens? Allerdings hat die vorhergehende Partie der Schrift aus dem Verhältnis von Licht und Farbe bereits die Notwendigkeit des Glaubens zur Erkenntnis des Absoluten dargethan, doch ist in jenem kühnen, freudigen Anlaufe am Schlusse nichts mehr von diesem beengenden Vehikel zu spüren. Darum bringt sogleich die folgende Schrift *„de dat patr,"* Kap. I und V, die gleiche Beschränkung: zwar umfasst der Geist potentiell Alles, doch bedarf er, um zum wirklichen Erkennen vorzudringen, des Glaubenslichtes. Unsere geistige Kraft, heisst es, trägt unsägliche Schätze von Licht in sich, die wir, so lange sie nur potentiell da sind, nicht kennen, bis sie uns durch ein aktiv einwirkendes göttliches Licht eröffnet und die Art und Weise, sie hervorzulocken, uns gezeigt wird. Von der gleichen Anschauung ist die Schrift *„de fil."* durchtränkt: das ewige Wort hat das rationelle Moment in uns gelegt; lassen wir dieses durch Aufnahme des göttlichen Lichtes sich zur aktuellen Vernünftigkeit entfalten, so ensteht in dem Gläubigen die Möglichkeit der Sohnschaft Gottes (= Gipfel des Erkennens). Wer nun nicht glaubt, erhebt sich nicht zu dieser Höhe, sondern verlegt sich dazu selbst den Weg. Denn nichts ist ohne den Glauben erreichbar; erst durch seinen Einfluss wächst unsere vernünftige Natur zur vollkommenen Reife des Mannes heran.

So wird die Entwicklung der menschlichen Erkenntnis erst durch die Intervenienz des Glaubens möglich, ja dieser scheint

Digitized by Google

das erkennende Subjekt selbst zu sein, und nicht der Geist. Er ist daher der Anfang der Erkenntnis. So lehrt bereits auch ign. III, 11 (dieses wichtige Kap. führen wir am besten hier erst ein). Wer eine Wissenschaft erforschen will, muss von einigen letzten Axiomen ausgehen, um aus ihnen das gesuchte Wissen zu entfalten; diese erfasst aber allein der Glaube. Glaube und Wissenschaft verhalten sich zu einander wie complicatio und explicatio; jener enthält, wie der Keim die Blüte, komplikative das, was diese explikative: „fides est in se complicans . . . explicatio.“ Das Wissen erhält daher durch den Glauben seine Richtung (dirigitur), der Glaube durch das Wissen seine Entfaltung (extenditur). Wo daher kein gesunder Glaube, da kein gesundes Wissen.

Damit aber scheint der menschliche Geist auf einmal aller Selbständigkeit beraubt. Er, der sonst gepriesen wird als ein weltumspannender, gleich Gott ebenfalls bildender Schöpfer der Welt, der wird jetzt zum Diener des Glaubens degradiert, er hat weiter nichts zu thun, als das im acceptierten Glauben Enthaltene auseinander zu legen, zu verdeutlichen und dann wieder zur Einheit des Schauens zusammen zu schliessen, damit sich ihm die reine Wahrheit entschleiere. Darin stimmt uns auch Stöckl (pag. 36) bei, wenn er sagt: „Die Tragweite des Glaubens wird hier weiter ausgedehnt als Recht ist.“ Um nun aber ein richtiges Urteil von dem hier vorliegenden Entwicklungsbegriff zu erhalten, fragt es sich, wie sich Nikolaus einen solchen komplikativen Glauben, neben dem die selbständige Erkenntnisthätigkeit des Geistes keinen Platz mehr findet, wohl denke? Ist nämlich der Geist ohne den Glauben erkenntnisunfähig und erst im Besitze dieses ein wirklich thätigkeitskräftiger, so ist der Glaube allerdings, wie Stöckl sagt, nur „eine Ergänzung der intellektuellen Natur des Menschen,“ wobei sein Charakter als übernatürliches Glaubenslicht verloren geht. Diesen Gedanken spricht nun Nikolaus später (poss. fol. 178 b) auch aus: „lumen fidei naturæ debitum.“ Dann aber ist der Glaube allerdings nur eine vorläufige Disposition der Vernunft zur Erkenntnis der Wahrheit (Stöckl pag. 36), und tritt hinsichtlich seiner komplikativen Fülle mit den Universalien des Verstandes in eine Reihe: hier wie dort findet dann die Entwicklung aus der Tiefe in die Höhe statt. Denn auch der Glaube kann in dieser Fassung die visio intellec-

Digitized by Google

tualis nur zum *Ziel* seiner Thätigkeit haben. Mag auch Nikolaus selbst hierüber anders denken, mag er auch in der komplikativen Glaubensfülle einen Zustand der Vollkommenheit sehen, so liegt doch unstreitig unsere Auffassungsweise in der Konsequenz seiner Aussagen. Das gilt auch gegen die Ansicht Falckenbergs, der in dem cusanischen Glauben keine „die Frucht zeitigende Blüte oder an der visio sterbende Mutter," sondern den unaufhörlich sprudelnden Quell der Erkenntnis sieht.

Wir kommen zu dem *Idioten,* von dessen 4 Büchern nur das *dritte* für uns in Betracht kommt. Dem Zweck der Schrift entsprechend, bildet ihr erkenntnistheoretischer Inhalt teils die Rekonstruktion, teils die Ergänzung des in den Konjekturen Gelehrten: So fügt Id. III, 2 zu der aus Conj. uns bekannten Thätigkeit der Begriffsbildung des Geistes als ergänzendes Fundament derselben den Ideenbesitz hinzu. Allerdings sind die Namen, die der Geist aus der Uebereinstimmung, resp. Verschiedenheit der Dinge bildet, blosse Gedankendinge, z. B. die Namen der Gattungen und Arten. Es ist daher nichts in dem Verstande, was nicht vorher in den Sinnen war. Aber die Dinge haben noch ein anderes Sein, als das rein begriffliche oder gedachte (fol. 82 b), nämlich das urbildliche, das vorher weder in den Sinnen noch im Verstande war, sondern, wie die Wahrheit dem Bilde, so den Dingen vorangeht und in ihnen wiederleuchtet, im übrigen aber von ihrer konkreten Existenzweise nicht berührt wird. Es giebt daher universalia post und ante res. Die letzteren allein sind die wahren Wesensformen der Dinge, die reinen Entelechien, die im Geiste bereits existieren, bevor er sich ihrer nur bewusst wird (Leibniz) und in Nachahmung derselben die Abbilder der Dinge schafft. So hat z. B. der Löffel (fol. 82 a) sein Urbild (idea) nur in meinem Geiste, und ist hier unabhängig vom empirischen Löffel, denn es gehört nicht zum Wesen des Urbildes, Löffel zu sein. Zerlegt man diesen daher in seine Teile, so hört wohl *er* auf zu sein, nicht aber das Urbild (forma specularis fol. 85), ebenso wenig wie die Wahrheit durch Zerstörung ihres Bildes, oder die Menschheitsidee durch Vernichtung der konkreten Individuen aufhört zu sein. Fol. 82 b.

Es ist also eine dreifache Seinsweise der Dinge im Geiste zu unterscheiden: das urbildliche, das konkrete, das begriffliche oder abbildliche Sein. Als Inbegriff der letzteren ist der Geist

Digitized by Google

das Mass der Dinge (terminus et mensura): fol. 81 b i „mens est quæ omnia terminat," „arbitror, vim illam, quæ in nobis est, omnia rerum exemplaria notionaliter complicantem, quam mentem appello."

Nicht immer ist für Nikelaus beides, urbildliches und abbildliches Sein, im Geiste bei einander; in der Regel wird nur das zweite in ihn verlegt, cf. conj., id. fol. 83 a/b etc. Fol. 83 a/b heisst es (si mentem divinam . . . bis Ende des Kap.): nennt man den göttlichen Geist die universitas der Wahrheit der Dinge, so ist der menschliche die universitas der assimilatio derselben; der Inbegriff des göttlichen Geistes ist die Produktion der Dinge, der des unsrigen die Begriffsbildung (notio rerum fol. 86 b), d. h. in Gott sind die Dinge als absolute Entitäten, in unserm Geiste als deren Aehnlichkeiten. Enthält sie also der göttliche Geist in propria et præcisa veritate, so enthält sie der unsrige nur in imagine et in similitudine propriæ veritatis, d. h. begrifflich, und fol. 81 a heisst der Geist geradezu die vis assimilativa (cf. ber. Kap. 15): „In visu se assimilat visibilibus, in auditu audibilibus, in gustu gustabilibus . . ." Auf diese Weise erreicht der Geist das Sein der Dinge natürlich nur in possibilitate essendi seu materia, und die so gewonnenen notiones sind nur conj. incertæ, weil sie nur „secundum imagines rerum, non veritatis" gebildet sind, fol. 87 a. Bisher ist der Geist gegenüber den Dingen, die er begrifflich in sich nachkonstruiert, durchaus das abgeschwächte, minder wahre Sein; doch gleich darauf heisst es: Nur gegenüber dem göttlichen Urbild ist der Geist Abbild (und zwar prima imago, viva descriptio dei fol. 84 b), aber von allen andern ihm nachstehenden Abbildern Gottes ist er das Urbild. Diese partizipieren nur insofern an der göttlichen Wahrheit, als sie am menschlichen Geiste partizipieren; also ist das Sein der Dinge plötzlich auf wahrere Weise im Geiste, fol. 83 b. Aber selbst das begriffliche Sein scheint in diesem Zusammenhang wahrer als das konkrete zu sein, denn fol. 89 a heisst es: der menschliche Geist umfasst mit seiner Spannkraft (vis) die aller übrigen Komplikationen und ihr Sein in durchaus notwendig wahrerer Weise; denn das abstrakte, von der variierenden Konkretheit der Dinge gewissermassen als Quintessenz abgezogene Sein ist allein das wahrere („quia, quæ vere sunt, abstracta sunt . . . non sunt materialiter, sed mentaliter!!). Dass aber eine solche

Digitized by Google

doppelte Schätzung der Wirklichkeit, wie sie uns die eben vorgeführte Ideenlehre zeigt, für die Bedeutung des Explikationsbegriffes nachhaltige Konsequenzen hinterlassen muss, leuchtet ein (s. Teil 2 das nähere).

Das Fundament aller geistigen Thätigkeit aber liegt noch tief unter den Begriffen und Ideen. Denn wären diese das erste, so wären sie angeboren. Nun ist allerdings unser Geist, da er nur zu seiner Förderung mit dem Körper verbunden ist, unzweifelhaft mit allem dem ausgestattet, was einen Mangel an Vollkommenheit ausschliessen würde; doch angeborene Begriffe und Ideen sind undenkbar; vielmehr gleicht die Seele zunächst dem gesunden Gesichtssinn, der in der Dunkelheit des Lichtes entbehrt. Aber auch Plato[1]) irrte, wenn er die der Seele angeborenen Begriffe durch die Vereinigung mit dem Körper wieder verloren gegangen sein liess. Denn die Seele bedarf ja des Körpers zu ihrer Vervollkommnung. Ebenso ist der Satz des Aristoteles von der tabula rasa falsch, da der Geist ohne jeglichen aprioriischen Besitz sich ebensowenig entwickeln könnte, als der Taubgeborene ein Zitherspieler werden kann. Die Wahrheit liegt nach Nikolaus in der Mitte: der Geist besitzt eine angeborene Urteilskraft (vis judiciaria), vermöge deren er Beweise billigt oder verwirft etc., und das alles zu seiner Vervollkommnung. Diese Kraft ist das Fundament aller Erkenntnis, sie ist die „forma substantialis sive vis in se omnia suo modo complicans," fol. 84, oder: „quoddam divinum semen sua vi complicans omnium rerum exemplaria notionaliter," fol. 84 b. Diese vis seminalis senkte Gott in geeigneten fruchtbaren Boden (Körper), damit sie hier durch begriffliche Entfaltung der Ding Früchte trüge („simul in convenienti terra notionaliter explicare . . . in actum prorumpendi")

---

[1]) Cf. Plato's Ideenlehre in den Schriften Phäd, Phädr, Menon. Nach Plato ist alles Erkennen nur ein sich Wiedererinnern der Seele an die Ideen, die sie in ihrer Präexistenz deutlich besass, aber durch Verbindung mit dem Körper verlor. Sie kann aber durch Nachdenken unabhängig von der Erfahrung alle Vernunfterkenntnisse gewinnen, da sie ja bereits dunkel in ihr liegen. In dem Gespräch Menon, in welchem Sokrates einen Sklaven ohne vorangegangene Belehrung fern liegende Wahrheiten durch blosses Fragen finden lässt, zum Beispiel dass das über der Diagonale konstruierte Quadrat doppelt so gross als das ursprüngliche sei, giebt Plato die Probe.

Digitized by Google

und sich dadurch zur Aktualität ausgestalte.[1]) Der Begriff der Entwicklung, das ist das für uns wichtige, aus dem Gesagten hervorgehende Resultat, bedeutet hier deutlich ein Aufsteigen aus dem unvollkommenen zum vollkommenen Zustand, aus der bloss keimartig vorhandenen potentiellen Urteilskraft zum aktuellen Wissen.

Im übrigen bringt die fesselnde, interessante Darstellung des Idioten nur Reminiscenzen und Anklänge aus den früheren Schriften. Auch ist in ihnen keine Fortbildung des früheren Standpunktes bemerkbar.

Auch die in den folgenden Schriften niedergelegten erkenntnistheoretischen Erwägungen sind nur Seitentriebe zu dem in conj. und Id. III wurzelnden Grundstocke. „*De ber.*", Kap. 32, 33, verbreitet sich nochmals ausführlich über die Universalien und kommt nach Verwerfung der platonischen Ideenlehre zu dem Resultat, dass alle Erzeugnisse des Verstandes nur Aehnlichkeiten der realen Welt sind, dass allerdings die *Begriffe* in unserm Verstande wahrer sind als ausser ihm, nicht aber die *Dinge* selbst. Das Bild, der Begriff des Hauses, ist im Geiste des Baumeisters wahrer und reiner als in dem aus Holz und Stein erbauten, nicht aber das konkrete Haus selbst. Das hat Plato verkannt. Der menschliche Geist ist also der Schöpfer der Begriffe, mittelst deren er in *seiner* Weise eine Erkenntnis der Dinge zu gewinnen sucht. Den gleichen Gedanken finden wir ven. 29, fol. 213: Unser Geist, ein Abbild des göttlichen Geistes, fasst alles notionaliter, nicht realiter in sich; er findet daher nicht das Wesen, sondern nur die Bilder der Dinge in sich, er ist ein locus specierum. Denn die wahre Wesenheit der Dinge liegt vor den Begriffen, welche erst nach den Dingen kommen. Das *Globusspiel* endlich giebt eine interessante Beleuchtung des Geistes nach seinem mikrokosmischen Wesen, seiner vierfachen Erkenntnisweise der progressiven Zahlenentfaltung als Prinzip aller Erkenntnis etc., lauter Gedanken, die uns in gleicher Verwendung bereits be-

---

[1]) Indem Nikolaus somit eine bloss urteilende Grundkraft des Geistes als angeborenes Moment statuiert, urteilt er nach unserm Dafürhalten besonnener als Leibniz (nouv. essais, lib. 1, 2), dessen Satz für die angeborenen Ideen doch wohl nur teilweise, das heisst nur für die theoretischen, erweisbar ist.

Digitized by Google

kannt sind, und nur hier und da etwas ausführlicher verfolgt werden. So bringt z. B. fol. 164 b zu der Lehre von der Begriffsbildung und der angeborenen Urteilskraft die notwendige Konsequenz, dass der Geist alle Wissenschaften, ja das ganze Gedankenreich, virtualiter in sich enthalte. Er ist der Erfinder der Arithmetik, Geometrie, Musik u. s. w. Der Satz wird dadurch nicht gefährdet, dass wir manches nur unbewusst besitzen und erst durch Konzentration der Aufmerksamkeit Kunde davon erhalten; denn wenn ich auch Kenntnis von Musik habe, so merke ich doch, so lange ich Geometrie treibe, nicht, dass ich Musiker bin. Vielmehr muss die zwar latent, aber dennoch real besessene, Erkenntniskraft erst zu deutlichem Erkenntnisbesitze erhoben und entwickelt werden (cf. Leibniz).

Der Reichtum des menschlichen Geistes ist unermesslich, er unterscheidet durch diese seine Kraft alle Werte. Er selbst ist die Komplikation aller Werte. Sie liegen sämtlich ideal in ihnen, sowie in der grösstbesten Münze die Werte aller andern (Schluss lib. 2). So tönt das Gespräch gleich dem über das Gottsuchen in dem Lobpreis der menschlichen Geisteskraft aus.

Das *„compendium“* endlich fasst noch einmal den Grundgedanken der Erkenntnislehre dahin zusammen: Der Verstand ist artifex et causa omnium, ist aber in seiner Thätigkeit der Begriffsbildung an die sensible Welt gebunden. Gleich einem Kosmographen gehen ihm durch 5 Thore die Botschaften aus der ganzen Welt zu. Dagegen die Vernunft schöpft ihre Erkenntnisse aus sich selbst ohne Abstraktion; sie ist nur bestrebt, die potentiell in ihr schlummernden Ideen (Prinzipien) zu aktuellen Erkenntnissen zu erheben (Kap. 11). Ausserdem bringt Kap. 6 die Ergänzung, dass die sittlichen Begriffe dem Menschen angeboren sind (cf. id.?!!): „habet cognatas species insensibiles virtutis, justi et æqui, ut noscat, quid justum, rectum . . . et illorum contraria“ (Leibniz!). Und so liegen ausser den theoretischen (lud. glob.) auch die moralischen Erkenntnisse bereits potentiell im Menschen und bedürfen nur der explicatio, um sich zu aktuellem, vollkommenem Besitztume zu erheben. Der Begriff der explicatio behält auch hier, wie wir sehen, den Sinn der Bewegung von der Tiefe zur Höhe, aus dem Zustand der Unvollkommenheit zu dem der Vollkommenheit.

Digitized by Google

II. Kritisch-systematischer Teil.

Der vorstehende Teil der Untersuchnng konnte zwar keineswegs den ganzen Umfang des Entwicklungsbegriffs bei Nikolaus in erschöpfender Weise darstellen. Eine passende Auswahl der geeignetsten Stellen allein war beabsichtigt. Aber auch sie genügen, um zu zeigen, dass der *Begriff der explicatio* eine nicht minder *reichliche* als *verschiedenartig gefärbte Verwendung* erfährt.

Gott und Welt, Können (dreifach) und Welt, Welt und Einzeldinge, Gott und Geist, Geist und Körper, Geist und Erkenntnismittel, Erkenntnismittel und Wissenschaft, Glaube und Erkenntnis, alle diese Contrapositionen bedeuten ein *Verhältnis von complicatio und explicatio,* das aber *nicht durchweg eindeutig gedacht* ist. Die *Entfaltung der Welt aus Gott* bedeutet, wie wir sahen, durchweg einen Akt der Abschwächung. *Aus der Höhe geht es zur Tiefe.* Der gleiche Begriff beherrscht den Stufenbau der Welt. Zwar existieren die Gattungen vorerst in den Arten und durch diese erst in den Dingen real, doch ist die Gattung vollkommener als die Art, und die Art vollkommener als das Einzelding (cf. die übrigen Stufen). Dagegen geniesst die Welt als *Entfaltung aus dem Können* (in jeder seiner Schattierungen) unbedingt eine Bereicherung an Wirklichkeit: Aus der Potenz steigt sie zur Aktualität, aus der *Tiefe zur Höhe* empor.

Wieder anders ist es in der *Erkenntnislehre:* der erkennende Geist erfährt als ein aus dem göttlichen entfaltetes Produkt eine *Abschnächung,* die er nun in gleicher Weise auch auf seine eigenen Produkte überträgt. Denn geringer als der unendliche ist der endliche Geist, geringer als dieser die Prinzipien, die Monas, der Punkt etc.; doch indem er, angefacht durch den Körper, aus den Prinzipien den Punkt u. s. w. . . . die Wissenschaften deduziert, erfährt er eine ungeheure *Vervollkommnung* und Bereicherung seiner selbst; in senfkornartigem Wachsen (quær. deum) wird er der Herrscher der Welt durch Erkenntnis, die alles Dunkle erleuchtende Flamme. Somit schliesst die *explicatio in der Erkenntnislehre beide Bewegungen* in sich, die

Digitized by Google

zur Tiefe wie zur Höhe. An der gleichen *Doppelbewegung* aber nehmen auch die *Erkenntnisprodukte* ihrerseits teil: Sind die Prinzipien, der Punkt, die Monas u. s. w. abgeschwächte Entwicklungsprodukte, so beginnt von diesen einer weiteren Entfaltung und Verringerung unfähigen Elementen aus auf einmal eine hoffnungsfreudige Bewegung zur Höhe; aus der Zahl wächst die Mathematik, aus dem Punkt die geometrische Raumwelt, aus den Prinzipien der fruchtbare Baum der Erkenntnis hervor, durch dessen Früchte wiederum eine Doppelbewegung ins Leben gerufen wird. Somit sehen wir den Begriff der cusanischen explicatio durch zwei entgegengesetzte Grundanschauungen beherrscht: Sie bedeutet teils eine Abschwächung, teils eine Vervollkommnung; beides ist in ihr zusammengedacht.

Nun aber fragt es sich, ob die hervorgekehrten Kontroversen ganz unbewusst *neben* einander, oder mit Bewusstsein *nach* einander bestehen, ob sie wirkliche, gleichzeitig bestehende Widersprüche, oder nicht vielmehr sich gegenseitig ablösende Entwicklungsphasen Eines Prozesses sein, den der Begriff innerhalb des Systems durchläuft?

Innerhalb der Region der Gotteslehre liesse sich wohl auf Grund der Erörterungen (Teil I, Abschn. 1) eine solche *Entwicklung des Begriffsinhaltes* annehmen und man könnte sagen: neben der in den frühesten Schriften noch durchgängig als Abschwächung gedachten Entfaltung der Welt läuft in der mittleren, mystischen Schriftengruppe teilweise der modern gedachte Begriff der Vervollkommnung einher, um schliesslich jenen in den Hintergrund zu drängen und in den letzten Schriften seinerseits das Feld zu occupieren. Denn in welcher Nüancierung auch immer das Können als Prinzip der Weltentfaltung gedacht ist, überall glauben wir die Bewegung von der Potenz zur Wirklichkeit als die eigentliche, letzte Grundanschauung des Philosophen mit Recht hingestellt zu haben. In der Erkenntnislehre freilich ist, wie oben erwähnt, eine solche Konstruktion schon nicht nachweisbar, denn hier gehen wirklich überall beide Begriffsbestimmungen in einander über und laufen friedlich neben einander her. Für beide hat der Philosoph zu gleicher Zeit den gleichen Ausdruck, oder anders gesagt: Er unterscheidet nicht zwischen ursprünglichen und abgeleiteten Explikationen der Seele; ebensowenig ist es für die Wahl des Ausdruckes von

Digitized by Google

Belang, wenn die Seele durch Entfaltung ihrer Produkte gleichzeitig einen Zuwachs an Wirklichkeit erfährt. Im Hinblick auf das Gesamtsystem aber könnte man auf Grund jener Erwägungen im grossen und ganzen also entscheiden: Der werdende Philosoph gebraucht den Ausdruck explicatio ganz im Sinne des Mittelalters, d. h. für die Bewegung von der Höhe zur Tiefe. (Gott verhält sich zur Welt wie complicatio zu explicatio, wie Wirklichkeit zu Möglichkeit.) Doch bereits im Gebiete der Erkenntnislehre (conjectur.) bricht sich der modern gedachte Begriff Bahn. Der zwiespältige Begriffsinhalt beherrscht sodann die ganze mittlere Schriftengruppe, bis im Idiot die neue Anschauung die alte langsam zurückdrängt und schliesslich in den letzten Schriften auch auf das Problem der Weltentstehung Anwendung findet (cf. besonders fol. 157 b: mundus de modo, quæ *possibilitas* seu possefieri aut materia dicitur, ad modum, qui *actu* esse dicitur, *transivit)*: posse und Welt verhalten sich wie complicatio und explicatio, wie Möglichkeit und Wirklichkeit. Näheres wagen wir über die *allmählich gewordene Umgestaltung des Explikationsbegriffes innerhalb des Systems* nicht auszusagen, denn das vielfache Schwanken bis zu den letzten Schriften hin hindert uns an der Erkenntnis einzelner bestimmter Entwicklungsphasen.

Aber gerade dieses *Schwanken* hinüber und herüber bedarf einer Erklärung. Sind einmal Widersprüche vorhanden, so gilt es auch, sie bis zu ihren letzten Wurzeln zu verfolgen und die *Gründe hiefür* aufzudecken: Ueberall, wo Bewegung stattfindet, ist ein Doppeltes zu unterscheiden, das Wie und Wohin, der Vorgang und das Ziel. Nikolaus schenkt nur dem ersten Moment, dem Wie, sein Interesse. Der *Vorgang der explicatio* alles Seins aus dem Absoluten ist ja, wie wir sahen, der eine Angelpunkt seines Systems. Und auch die Erkenntnislehre will nichts anderes, als den Weg begreifen, auf dem der endliche Geist den unendlichen fassen mag. Dabei aber verliert der Philosoph das *Ziel* der explicatio, d. h. das daraus hervorgehende Produkt, zu sehr aus den Augen. Ob dieses eine Förderung oder Abschwächung an Wirklichkeit, oder keines von beiden erfahre, wird als selbstverständliche Folge nicht weiter erwogen. Dass z. B. die Welt geringer ist als Gott, dagegen wirklicher als das „Können", wird daher von Nikolaus nicht als Widerspruch empfunden, eben weil ihn nur der *Vorgang* der explicatio interessiert.

Digitized by Google

Was der modernen, im Zeichen der Entwicklung stehenden Wissenschaft als die Hauptsache gilt, nämlich die Frage nach dem schliesslichen Produkte des allmählichen Werdens, das ist hier nur Nebenerscheinung. Daher hat es für Nikolaus nichts Befremdendes, zwei entgegengesetzte Entwicklungsreihen unter einen Begriff zu subsumieren. Dies der eine Grund für die Doppelseitigkeit des Begriffes. Ein weiterer wichtigerer Grund indes ist der bereits von Falckenberg mit gutem Recht angeführte: *die doppelte Schätzung des Wirklichen.* Wie jeder grosse Denker in seinen Ideengängen durch tiefere metaphysische Grundvoraussetzungen ganz unbewusst beeinflusst wird, die er unbewiesen hinnimmt (cf. Kant: Es giebt Erfahrung!), so basiert auch das Denken des Nikolaus auf solchen Fundamenten, nämlich auf verschiedenen, ja entgegengesetzten Massstäben für die Wertschätzung der Wirklichkeit; Nikolaus wägt sie bald nach dem Massstab der Vollkommenheit oder Konkretheit, bald nach dem der Feinheit oder Abstraktheit. So ergebeu sich aber die zwei einander ausschliessenden Behauptungen: 1. Je konkreter und empirisch vollkommener, desto wirklicher. 2. Je abstrakter und feiner, desto wirklicher, — zwei Sätze, die einander widersprechen und, unter den Gesichtspunkt der explicatio gestellt, diesem Begriffe einen zwiespältig gedachten Inhalt zuführen müssen. Vom empirischen Standpunkte aus musste unbedingt der erste Satz gelten, cf. fol. 140 b und andere. Die Harmonie, die Schönheit und Vollkommenheit des Universums wie der einzelnen Dinge war zu gross, als dass Nikolaus darin eine verminderte Wirklichkeit hätte erblicken können; cf. ber. Kap. 32 fol. 140 b: Plato *non* videtur *bene* considerasse, quando mathematicalia, quæ a sensibilibus *abstracta* . . . vidit *veriora* in mente . . . *varius* sunt *in sensibilibus quam in nostro intellectu.* . . Dagegen dem Metaphysiker kann nur das Abstrakte die wahre Wirklichkeit bedeuten, cf. bes. id. III 9, fol. 139 a: „. . . quæ *vere* sunt, *abstracta* sunt a stabilitate materiæ et *non* sunt *materialiter,* sed *mentaliter,* de quo superflue dictum existimo." Dieser metaphysische Gegensatz schafft aber Verwirrung und muss solche schaffen, sobald es sich um das Verhältnis des Konkreten und Gedachten, des Seins und Denkens, der Materie und des Geistes handelt (Materialismus oder Idealismus?). Ist das konkrete das wahrhaftere Sein, dann besteht das geistige

Digitized by Google

Sein der Dinge nur in einer gewissen verringerten Abbildlichkeit und Begrifflichkeit; der ganze geistige Ueberbau der Menschheit ist nur die Blüte der Materie. Ist dagegen das abstrakte, das geistige Sein der Dinge das wahrhaftere, dann treten an die Stelle der Abbilder die Urbilder; der Geist bildet uud formt als freier Herr die Materie nach seinem Willen. Das Schwanken in der Bestimmung des Wirklichen tritt uns auch da recht deutlich entgegen, wo bald die Vollkommenheit, bald die Feinheit den Massstab bildet, cf. conj. II 17: „habet igitur hæc intellectualis cognitio (divinum) in *perfectione* actuali ad alias ut corpus ad superficiem, lineam et punctum, sed in *subtilitate* ut punctum ad lineam . . . punctualiter quidem atque subtiliter et perfecte simul amplectitur verum. Rationalis vero cognitio contractior atque perfectior ut superficies, subtilis ut linea. Imaginativa vero cognitio contracta magis perfecta ut linea, grossa ut superficies. Sensitiva . . . grossissima ut corpus.“ Wir sehen hier, dass der Auctor teils das Vollkommene, teils das Feine, als wirklich ansieht. Von diesem Standpunkt aus ist z. B. die sinnliche Erkenntnis hinsichtlich der Vollkommenheit wirklicher als die rationale, der Körper wirklicher als der Punkt, hinsichtlich der Feinheit dagegen tritt umgekehrte Wertung ein. Recht deutlich tritt uns die doppelte Wertung an dem Beispiel des Punktes und der Linie entgegen; der Punkt erscheint auf Grund jener Masstäbe bald als treibhausartige, zusammengezogene, jugendliche Kraftfülle, die die einengenden Fesseln sprengen möchte, um sich zur Linie auszuleben, bald als verkrüppelter, zurückgebliebener Ansatz zur Wirklichkeit; und der Körper gleicht bald der freien, ungehemmten, wahren, bald der breitgeschlagenen, verwässerten Wirklichkeit. Dort jugendliches Sichregen, hier ausgelebtes Sein, dort Frühling, hier Herbst. Dies der zweite Grund dafür, dass sich für Nikolaus mit dem Begriff der Entwicklung bald die Vorstellung der Verringerung, bald die der Förderung verbindet, dass bald die Komplikation, bald die Explikation den Rang erhöhter Wirklichkeit einnimmt.

So sehen wir ein stetes, tiefer begründetes Schwanken, das sich aber schliesslich, wie oben nachgewiesen wurde, zu Gunsten des modern gedachten Begriffes zu verlieren scheint. Nun ist allerdings der heutige Denker gern geneigt, die Vergangenheit in modernerem Lichte zu schauen, als Recht ist.

Digitized by Google

Leicht auch könnte man den *cusanischen Entwicklungsbegriff* in seiner fortgebildeten Bedeutung *dem modernen zu nahe* rücken, oder etwa gar beide identifizieren, während *das gegenseitige Verhältnis* nur das von anbrechender Dämmerung und hellem Tageslicht ist: die cusanische explicatio in beiderlei Bedeutung besagt nur ein blosses Sichauseinanderlegen gegebener Formen. Diese stehen schon vor dem Entfaltungsprozesse (in Gott, Werdenkönnen, Geist) fest und entfalten sich im Laufe der Geschichte in geordneter, vorherbestimmter Reihenfolge; der Weltprozess gleicht der Entfaltung des Baumes aus seinem Samen, cf. ven. III: „cum in tempore intueor omnia in successione explicari.“ Wie im Platonismus geht das Sein der Dinge ihrem Werden voraus. In einem solchen Weltprozesse aber ist alles Werden und Entwickeln nichts anderes, als ein immer erneutes Ergreifen des Stoffes durch die Form, die jenen, so oft er in formloses Chaos zurücksinken und ihr entweichen will, doch schliesslich zu bewältigen strebt.

Die Veränderung beschränkt sich dabei nur auf die Individuen, der Weltkern bleibt ungeändert und unberührt von dem Fluss der Dinge und im letzten Grunde doch transcendent. Dadurch ist zugleich eine uns ganz fremdartig erscheinende Weltstimmung gesetzt: sie bedeutet den Zug des Lebens nicht in die Welt hinein, sondern aus ihr zurück (cf. Erkenntnislehre) zu der lauteren göttlichen Einheit und Wirklichkeit. Zwar scheint auf den ersten Blick die Welt etwas unendlich Wertvolles zu bedeuten, da ja ihr eigentlicher Kern das Absolute selber ist, doch nur vorübergehend darf dieser Satz im System des Nikolaus gelten; denn nicht für die Dauer senkt sich das Göttliche in die Materie herab, sondern durchleuchtet sucht es dieselbe der absoluten Einheit nahe zu bringen. Also geht doch im letzten Grunde das Streben des Weltprozesses aus der Welt zurück zu dem Aboluten. Je näher diesem, je mehr zieht in das Menschenherz Glück und Freude ein.

Ganz anders der naturwissenschaftlich moderne Begriff der Entwicklung. Ihm liegt nicht mit dem Platonismus das Sein vor dem Werden, sondern das Werden vor dem Sein. Die feste, unveränderlich wahre Wirklichkeit soll durch den Entwicklungsprozess erst gewonnen werden. Denn das Ziel aller Entwicklung ist eine durch den Kampf ums Dasein und die natürliche Zucht-

Digitized by Google

wahl inaugurierte Bereicherung scil. Neubildung an Formen. Eine weltfreudige Stimmung liegt über dem Geschehen. Der Zug des Lebens führt hier in die volle Welt hinein. Nirgends ein fertiges Sein, das sich bloss zur Wirklichkeit auseinander legte (Nikolaus), sondern alles Seiende eine Zusammensetzung, ein Gewordenes, eine Bildung vom Unentwickelten zum Entwickelten. Die Fruchtbarkeit eines solchen Begriffes ist unbestreitbar. Nur der Entwicklungsgedanke in solcher kräftigen und energischen Fassung verbürgt uns die allmählich fortschreitende Erkenntnis des endlichen (scil. des physischen) Geschehens. Nur so kommt das Kleine, Unscheinbare zu seinem Rechte und zu seiner Bedeutung. Alles Sein ein gewordenes und Begreifen desselben vom Kleinen her, so lautet mit Recht die Ueberschrift über dem Portal der neueren Wissenschaft.

Freilich bleibt dabei die Frage offen, ob nicht auch der *moderne Entwicklungsbegriff* einer notwendigen *Ergänzung,* und zwar von innen her, *bedürftig* sei? Zu allem Veränderlichen gehört doch notwendig auch ein beharrendes Moment. Entwicklung setzt immer etwas voraus, *was* sich entwickelt, ein Sein, worin Inhalt und Gesetz der Entwicklung zum voraus enthalten ist; dieses apriorische Prinzip der Entwicklung aber muss von ihrem geschichtlichen Prozesse wohl unterschieden werden. So ist es doch mindestens auf ethischem Gebiete. Denn wir meinen, dass alle empirisch vorgefundene Sittlichkeit stets nur eine jeweilige, zeitliche Erscheinungsform eines absolut Sittlichen sei, das selbst nicht wieder Produkt einer Entwicklung, sondern apriorisches, normatives Gesetz derselben ist. Andernfalls fehlte ja auch das objektive und allgemein gültige Kriterium, d. h. der Massstab, für die Beurteilung des konkret Sittlichen. Der subjektive Faktor des persönlichen Werturteils genügt dazu wahrlich nicht, so lange wenigstens die Metaphysik zu bestehen noch das Recht hat. Aber auch das geistige Leben der Menschheit überhaupt wäre undenkbar ohne Beharrung im Fluss. Die Geschichte ist viel zu kompliziert, als dass sie, unter das eherne Gesetz der Entwicklung gebeugt, einem blossen „Aufrollen von bunten Bildern“ (Eucken „Grundbeg. d. G.“), einem zufälligen Verketten von Ernst und Witz gliche. Vielmehr muss hinter der bunten Fülle der Erscheinungen die bewegende Kraft als Prinzip der Entwicklung stehen, zu dem vorzudringen des Geschichts-

Digitized by Google

forschers letzte Aufgabe ist: „Ein geistiges Selbst, das unsern eigenen Wesenskern bildet, muss hinter den besonderen, durch Lage und Umgebung bedingten Thätigkeiten stehen, er muss aus der Bewegung dieser Thätigkeiten einen bleibenden Kern herausziehen und dadurch bei sich selbst wachsen und so allererst die Höhe seines eigenen Wesens erreichen" (Eucken „Grundbeg. d. Geg.", 2. Aufl. 93). „Die Methode, ohne Ideen und Geist den Dingen einen Sinn abzugewinnen, soll erst noch erfunden werden."

Dieses beharrliche, ursprüngliche Realleben hinter dem veränderlichen Sein übersieht nun oder leugnet der moderne Entwicklungsbegriff, mit anderen Worten: Das Was, die eigentliche Realsubstanz der zeitlichen Entwicklung geht ihm über aller Verwicklung verloren, selbst auf dem Gebiete des rein physischen Geschehens. Was entwickelt sich denn eigentlich? Was ist der sich entwickelnde, die Formen der äusserlich sichtbaren Erscheinungsphasen bedingende Kern der Dinge? Die Antwort fehlt bisher noch.

Dieses ursprünglich Beharrliche und aller Entwicklung immanente Moment in Gestalt des absoluten Seins selber, das die eigentlich treibende Kraft, das wahre Was der Dinge bildet (cf. bes. doct. ign.), betont nun in willkommener, freilich einseitiger Weise der cusanische Entwicklungsbegriff. Jenem geht das Was, diesem das Wohin der Entwicklung verloren. *Beide Begriffe* sind also *zu eng gefasst,* aber die *inhaltliche Vereinigung beider* zusammen *ergiebt den vollen,* das Gesamtgeschehen der Welt (physisches und sittliches) umfassenden und erklärenden *Entwicklungsbegriff.* Denn es gilt weder die einseitige Hervorhebung und Betonung des beharrlichen, ursprünglichen, auf Kosten der Erklärung des empirisch vorgefundenen Seins, wie Nikolaus thut, noch auch eine bloss einseitige Analyse des letzteren mit bewusster Ablehnung eines ursprünglichen, in der Erscheinungen Flucht beharrenden Reallebens, wie der moderne Naturforscher thut. Denn Entwicklung bedeutet im letzten Grunde die durch einen fortlaufenden Differenzierungsprozess hervorwachsende Bereicherung eines ursprünglich bereit liegenden realen Seins, d. h. Entwicklung ist überall nur da möglich, wo ein inneres treibendes, metaphysisches Agens die jeweiligen Entwicklungsphasen überragt.

Digitized by Google

Dass der Cusaner als Kind seiner Zeit die Hauptleistung der modernen Entwicklungslehre, die Thatsache, dass alles Sein erst allmählich geworden, erst im Laufe der Zeit in die heutige Gestalt, Lage etc. gebracht worden ist, noch nicht erkennt, erscheint vollkommen begreiflich. So viel aber steht fest, dass bereits in der zweiten Gestalt des Explikationsbegriffes der Ansatz zu dem naturwissenschaftlichen Interesse der Neuzeit liegt. Denn wer den allmählichen Uebergang der Welt von der Potenz zur Aktualität behauptet, der steht dem Gedanken nicht mehr allzufern, dass auch alles Einzelsein als Produkt eines allmählichen Werdens aus dem Kleinen zu fassen sei. Und das ist auch in der That historisch sehr wohl erweisbar. „Durch die spekulativ mystische Gedankenrichtung hindurch hat die Entwicklungsidee sich den Weg in das moderne Denken gebahnt“ (Eucken).

Aber auch sonst weist die cusanische explicatio auf den *Geist der Neuzeit* hin: Sie zeigt uns den *Wert der Welt,* des *Individuums* und der *Geschichte* in ganz anderem Lichte als das Mittelalter.

Die *Welt* ist, mag ihre Entfaltung im Systeme gedacht sein wie sie will, auf alle Fälle vom göttlichen Sein durchtränkt und darum unendlich wertvoll. Dass allerdings die Welt, so wertvoll sie auch sei, nicht das letzte ist, sondern das Denken vielmehr auf ein Streben nach dem Absoluten verweist, wurde bereits nachgewiesen. Immerhin aber erscheint sie in ganz anderem Lichte als noch bei Thomas von Aquino, bei dem sie die untergeordnete Rolle eines niederen Seins spielt; sie ist ihm „die untere Welt,“ deren Berührung befleckt; für Nikolaus hingegen ist sie ein von göttlichem Leben durchfluteter Organismus, in dem alles singuläre Sein dem grossen ordo eingefügt ist zu vollkommener, dem göttlichen Wesen selbst nachgeahmter Harmonie.

Indem aber auch der *Mensch* diesem Organismus eingefügt ist, erscheint auch er in anderem Lichte. Sein Dasein darf, da es dem grossen Kausalnexus des Alls eingereiht ist, nicht mehr ausschliesslich im Dienste der Kirche stehen, sondern auf das Ganze der Wirklichkeit muss es gerichtet sein. Alles muss veredelt, vergeistigt, dem Absoluten näher gebracht werden. So nach der formalen Seite hin. Aber auch inhaltlich wächst durch

Digitized by Google

den Explikationsbegriff die Wertschätzung des Individuums ungeheuer. Der einzelne, ein Mikrokosmus, findet in sich eine schlummernde Fülle von unbewusstem Erkenntnisbesitz, dessen fortlaufende Hebung die fortschreitende Bereicherung und Vervollkommnung des menschlichen Geistes und Lebens überhaupt bedeutet. Der Mensch ist demnach nicht von vornherein fertig! Ein so recht modern klingender Gedanke. Giordano Bruno, Kepler und Descartes thun nach dieser Seite hin mehrfach des Kardinals Nikolaus Erwähnung. Die absolute Wahrheit liegt nicht positiv fertig da, so dass sie der einzelne sich nur anzueignen brauchte zu dauerndem Besitz (Mittelalter, cf. bes. Augustin!), sondern sie ist erst das, wenn auch nie ganz erreichbare, so doch logisch immer näher und genauer zu bestimmende Produkt menschlichen Ringens und Strebens.

Die freie wissenschaftliche Prüfung ist von Arroganz, wie von Skepticismus gleichmässig entfernt. Dass aber hinter der äussern Welt des Scheines die zeitlose wahre Welt des Seins liegen müsse und dass diese nur durch konsequent fortschreitende, ringende Geistesarbeit immer annähernder ermittelt werden könne, das ist mit Recht der Grundgedanke der heutigen Wissenschaft. Der Glaube an die stetige Approximation an die Wahrheit kann allein den Mut zur Forschung immer von neuem aufrecht erhalten und beleben. Auch ist es nur so allein möglich, in metaphysischen Fragen vom Bilde zur Sache, von der Hülle zur Wahrheit, von der Kruste zum Kerne hindurchzudringen, d. h. die religiöse Bildersprache (scil. für den wissenschaftlich Geschulten) zu vergeistigen und somit die Religion zur Weltanschauung zu erheben, wie dies Lipsius in seinem Buch „Religion und Philosophie“ gethan.

Nicht ein blosses Aneignen also, sondern vielmehr die nach Wahrheit ringende Produktivität bildet den Mittelpunkt menschlicher Geistesthätigkeit. Diese freischaffende, prüfende Thätigkeit des Individuums aber, die zum eigentlichen Kerne des Lebensprozesses wird, bildet den schroffsten Gegensatz zu der mittelalterlichen Wissensvererbung. Das Wort Lessings bestätigt sich auch hier: „Nicht die Wahrheit, in deren Besitz ein Mensch ist oder zu sein glaubt, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen aus. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch

Digitized by Google

die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich die Kräfte; der Besitz macht ruhig, träge, stolz.“ Beide, Nikolaus wie Lessing, ziehen das Wahrheitssuchen dem Besitzen vor, und mit Recht, cf. ign. III 12.

Mit dieser Selbstentwicklung aber ist zugleich die Freiheit und Selbständigkeit des Individuums proklamiert, ein ebenfalls erst der Neuzeit angehörender Gedanke; das Altertum sieht im Einzelnen nur das Glied der Gesellschaft, den nützlichen Staatsbürger. Als solcher allein hat er Wert. Und im Mittelalter tritt an die Stelle des antiken Staates die Kirche; auch sie gewährt der persönlichen Bedeutung des Individuums keinen Raum und keine Berechtigung. Das freie, selbständige Sichregen desselben gehört erst der Neuzeit an. Sie erlaubt nicht nur, nein sie fordert von ihm sogar Selbständigkeit (Luther). Diesem durchbrechenden Individualismus aber brach somit auch Nikolaus kräftig Bahn.

Auch auf das *Gebiet der Erziehung* musste von hier aus ein unverkennbarer Einfluss ausgehen. Ist das individuelle Sein ein Entwickeln von Anlagen, ein Werden von kleinen, angeborenen Anfängen aus, und kann somit der Erzieher nichts in den Zögling hineintragen, sondern nur Vorhandenes wecken und grossziehen, so wird die erzieherische Aufgabe zur Aufforderung zur Selbstthätigkeit im Fichte'schen Sinne. Seelenleben gleich Selbstentfaltung, welch ungeheure Konsequenzen liegen hierin beschlossen! Die Monadologie und der transcendentale Idealismus liegen hier im Keime vor uns.

Analog der individuellen gewinnt durch die cusanische explicatio auch die *geschichtliche Gesamtentwicklung der Menschheit* überhaupt eine tiefere Bedeutung als im Mittelalter. Auch hier heisst die Parole: Vom Unentwickelten zum Entwickelten, vom Unbewussten zum Bewussten. Die Wertschätzung der Geschichte steigt dann aber ungemein, denn sie wird zum stetigen Vervollkommnungsprozesse des Erkennens und somit der Menschheit überhaupt. Der Schüler Plotins wird zum Vorläufer des Hegel'schen Intellectualismus (cf. conj. II 17, Id. III 13). Zwar findet auch in der untergeistigen Welt ein Aufsteigen von der Möglichkeit zur Wirklichkeit statt, doch fehlt in diesem Prozesse das geschichtlich Stete; das aber ist es gerade, was das Wesen der Geschichte der geistigen Welt ausmacht. Der geschichtliche Prozess gewinnt durch diese Stetigkeit eine immer grössere

Digitized by Google

Spannung und Bedeutung; eine weltfreudige Stimmung beherrscht das Geschehen. Nirgends ein zähes Sichanklammern an geschichtlich gewordene, zeitliche Formen; Stillstand ist Rückgang, Trägheit; das gilt besonders von der Religionsgeschichte. Wahrheitskerne enthält jede Religion, doch die absolute Wahrheit schliesst nur die christliche in sich; freilich ist auch hier kein Stillstand geboten; ein immer präziseres Erkennen des Absoluten bleibt das nie ganz erreichbare Ziel jeglichen Strebens: ein unbedingt wahrer Satz.

Von dem Verhältnis der philosophisch quantitativen zu der theologisch dogmatischen Geschichtsauffassung war schon oben die Rede (I, 3); dass aber der Philosoph im Grunde genommen der ersten Auffassung huldigt, glauben wir unbedingt bejahen zu müssen. Soviel über die befruchtende Bedeutung des Explikationsbegriffes im Rahmen der Geschichtsauffassung.

Sogar das gewaltige *ontologische Problem* scheint durch die cusanische explicatio einer befriedigenden Lösung nahe gebracht zu werden. Denn wenn ein rechtverstandener idealistischer Monismus das letzte Postulat alles Nachdenkens zu sein scheint, so hat Nikolaus auch dazu den richtigen Ansatz versucht. Absolute Vernunft uund Materie ursprünglich eine Einheit bildend, aber die Vernunft die Grundpotenz derselben, auf die alles Streben des Materiellen gerichtet ist, das ist der eigentliche Kerngedanke seiner Philosophie überhaupt. Aber darin irrte er wohl, dass er, Plotin folgend, das Werdekönnen als Untergrund der Welt aus Gott herausstellte, anstatt es als immanente Potenz Gottes selbst zu betrachten, aus dem das Endliche hervorgeht, um sich dann wieder, im Erkenntnisakte durchleuchtet, mit ihm zusammenzuschliessen. Denn es giebt, meinen wir, keinen andern Untergrund der Materie, als das Absolute selbst; ist dieses allmächtig, so muss es auch die Potenz zur Materie in sich tragen; dann aber ist die Welt in der That wirklich nur eine Selbstdarstellung des hinter der sichtbaren Materie wirkenden und bewussten Weltgeistes. So wie das Leben des Saftes den materiellen Baum aus sich heraussetzt, so ist das Materielle nichts als das in Erscheinungtreten des geistigen Seins. Hätte Nikolaus in gleicher Weise das Werdenkönnen, d. h. den Untergrund der Materie, in Gott verlegt, so hätte er den geistigen Kern der Welt noch viel deutlicher hervortreten lassen, und hätte in Spinozistisch-Schel-

Digitized by Google

lingischer Weise zugleich die Materie zur Zufriedenheit erklärt, ohne zum Zufall oder zur Schöpfung aus nichts retirieren zu müssen.

Die Verlegung des Weltgrundes in das posse als absolute Möglichkeit alles Seins (= Gott selbst) scheint uns daher die richtige Korrektur und Fortbildung des possefieri in dem von uns geforderten Sinne zu sein; denn so wird der Sinn der explicatio überaus fruchtbar.

Wir sind am Ende. Das *Gesamtresultat* der Untersuchung lässt sich ungefähr dahin zusammenfassen: Der cusanische Explikationsbegriff tritt uns auf den 3 Hauptgebieten seiner Verwendung in zweifacher Gestalt entgegen: Er bedeutet teils eine Bewegung von oben nach unten, teils von unten nach oben. Die Fortbildung von jener zu dieser Denkrichtung ist zwar durch die chronologische Betrachtungsweise der Schriften des Nikolaus nachweisbar, aber hinsichtlich der einzelnen Entwicklungsphasen nicht näher kontrollierbar. Die Gründe hiefür liegen teils in der doppelten Wertschätzung des Wirklichen, teils in der einseitigen Hervorkehrung des Vorganges der Explikation. Das Verhältnis zum modernen Entwicklungsbegriff ist ein doppeltes: das der Anbahnung und Ergänzung. Von den auf die Neuzeit hinweisenden Zügen des Begriffes sind diese die wichtigsten: die Wertschätzung der Welt, des Individuums und der Geschichte. Selbst das ontologische Problem scheint durch den Explikationsbegriff in beiderlei Gestalt einer befriedigenden Lösung nahe gerückt. Eine Erweiterung des Gesichtskreises wird aber hauptsächlich durch die zweite Gestalt gewonnen: die starre Wirklichkeit wird mehr in Fluss gebracht als vorher.

Ob nun allerdings die Explikation durchweg in des Nikolaus Sinne, oder da und dort etwa zu modern angesehen worden sei, dies zu entscheiden bleibt dem verehrten Kritiker überlassen, um dessen gütige Rücksichtnahme dieser philosophische Erstlingsversuch bittet. Eine Grundüberzeugung wohnt ihm aber unumstösslich inne, nämlich die, dass in des Cusaners Person ein hervorragender Geist in seltenem Wahrheitsernste sich redlich abmüht und in gewaltigem Ringen versucht, das Rätsel des Daseins mittelst des freudig begrüssten Begriffes der explicatio irgendwie zur Zufriedenheit zu erklären. Dass es hierbei ohne tiefgreifende Widersprüche nicht abgeht, ist einerseits leicht erklärlich, andererseits

Digitized by Google

kein Hinderungsgrund zur Anerkennung wissenschaftlicher Grösse; denn wer ein gewaltiges Problem aufwirft, mit Energie und Zähigkeit allseitig durchdenkt und vorerst auf die Schwierigkeiten seiner Lösung aufmerksam macht, der hat dadurch schon sehr viel erreicht und verdient nicht, dass man ihm die gebührende Würdigung versage.

Zum Schluss spricht Verfasser Herrn Geh. Hofrat Professor Dr. Eucken für mehrfache freundliche Anregung während der Entstehungszeit dieser Arbeit seinen wärmsten Dank aus.

Digitized by Google

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band V.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Die Weltanschauung Calderons.

Von

Dr. Georg Ortiz.

Bern.
Verlag von Steiger & Cie.
(vormals A. Siebert)
1897.

Digitized by Google

Digitized by Google

I.

Einleitung. — Geschichtliche Uebersicht des Milieu's. — Sociale Atmosphäre. — Cervantes und Calderon.

In dem Augenblick, an welchen unsere Besprechung anknüpft, steigt der Weg der Geschichte durch ganz neue Gebiete eine Höhe hinan. Europa, geschmückt mit den Strahlen einer neuen Glorie von Errungenschaften, erhob sich wundersam aus der Stille des Mittelalters und betrat den neuen Pfad in der Richtung einer neuen Aera. Diese Aera wurde ihm von Spanien vorgezeichnet und zwar durch dessen Erhebung zur Kulmination der Macht sowohl, wie auch durch die Ereignisse, die es von dieser Höhe wieder herunterrissen und nach und nach ein anderes nationales Gefüge auf dem Kontinent in's Dasein riefen. — Ein Jahrhundert voll gewaltiger Anstrengungen und Heldenthaten, zu denen die Geschichte vielleicht keine Parallele darbietet; eine ununterbrochene Reihe glorreicher Erfolge huben die spanische Nation zur höchsten Stufe der Macht und des Glanzes; in drei Weltteilen prangten ihre Trophäen; von Neapel und Mailand, Holland, den afrikanischen Küsten und dem griechischen Archipel, ja selbst dem Erbfeinde der Christenheit, der durch sie den ersten bedeutenden Schlag erhalten, ward die Ueberlegenheit ihrer Waffen erkannt. Jenseits des Meeres endlich waren unermessliche Länderstrecken durch Unternehmungen von beispielloser Kühnheit unterworfen worden.[1]) —

[1]) Vergleiche A. J. von Schack, Geschichte der dramatischen Litteratur und Kunst in Spanien, II. Bd. Berlin 1845.

Digitized by Google

Dieses letzte Ereignis vor allem, welches von Spanien veranlasst wurde, war für die Geschicke der Welt von der grössten Wichtigkeit. Die Entdeckung Amerikas hat den grössten Einfluss auf die Menschheit ausgeübt; eine neue Welt, die plötzlich, wie hervorgezaubert, aus dem Schosse der Wellen emportaucht; jene neue Welt, die in einer schweigsamen Ferne, der Phantasie wunderbar sich vormalte, mit ihren Urwäldern und mit ihren Prairien, mit der mysteriös sich dahin streckenden Kette der Anden, und durch diese Regionen wandelnd die Eroberer und die neuen Gestalten der Wilden; diese Welt, mit all ihrem Glanz, ergoss einen belebenden Hauch auf die alte Welt. Es war wie ein Gefühl der Sicherheit und des Vertrauens, das sich der Bevölkerung Europas bemächtigte, als sie vernahm, dass, jenseits des Oceans, wo die Seele bis dahin nur ein grauenvolles Geheimnis ahnte, die Erde eine menschliche Familie trug. Und der Zug der Zeit zeigt uns die selbstbewusste Haltung, mit der man sich an die Eroberung des Unbekannten macht; kurz nach Columbus entfaltet Vasco de Gama seine Segel dem Winde; Amerigo Vespucci, die Holländer, die Engländer folgen ebenfalls nach und der flache Ocean ward mit fahrenden Karawanen besäet.

Unterdessen ging Baco von Verulam, angeregt durch die That des genuesischen Helden, darauf aus, eine *Ars inveniendi,* die Methode des Erfindens, aufzufinden; die Buchdruckerei leistete den kühnen Ideen mächtige Hülfe, während das Schiesspulver den geistigen Typus der Menschheit sublimierte, indem der Schritt von der rohen Gewalt zur Strategie gemacht wurde. Das politische und das sociale Leben nahmen einen neuen Charakter an; der Merkantilismus entstand an Stelle der Manufaktur und das Geld der Kolonien fing an, die Waren zu vertreten und sich als eigene Macht aufzurichten.

Spanien kulminierte über alles. — Seit dem Zusammenschmelzen der verschiedenen Staaten auf der Halbinsel zu einer Monarchie hatten die Spanier sich mehr und mehr gewöhnt, sich als Glieder einer grossen Nation, als durch gemeinsame Interessen und dieselbe hohe Bestimmung verbunden zu betrachten; und die glänzenden Erfolge dieses Gemeingeistes gaben ihrer Ehrliebe und ihrem Patriotismus den höchsten Schwung. Stolzes Bewusstsein und kühner Unternehmungsgeist erfüllten das ganze

Digitized by Google

Volk. Der unruhige Sinn des Adels, der früher in Parteikämpfen und inneren Zwisten getobt hatte, wandte seine Kampflust jetzt dem Dienste des Vaterlandes zu.[1]) Nach dem glorreichen Kampfe um Granada war zwar die Bahn geschlossen, die dem kriegerischen Thatendrange im Innern des Landes offen gestanden hatte; zur nämlichen Zeit aber hatte sich demselben Triebe ein ungleich grösseres Feld aufgethan. Die endlosen Zonen der neuen Welt wurden die Schauplätze von Thaten, die in ihrer beispiellosen Kühnheit alle Fiktionen der Ritterkühnheit zu überbieten schienen; dorthin strömte die ritterliche Jugend, und dieselbe Bahn des Ruhmes, die zu königlichem Glanz führen konnte, sahen, wie genug Beispiele zeigten, selbst Leute des geringsten Standes vor sich geöffnet. Wurden nun die edleren Motive zu den Thaten der unermüdlichen Conquistadores auch manigfach durch niedere Triebfedern und Leidenschaften verdunkelt, so führten diese Unternehmungen doch der castilianischen Krone unermessliche Hülfsquellen zu, während sie den spanischen Namen in den Augen von ganz Europa mit einer strahlenden Glorie umgaben.

Schon unter der Regierung Ferdinands und der Isabella war der Wohlstand und Reichtum des Landes in wunderwürdigem Masse gestiegen, so dass sich, nach zuverlässigen Angaben, die Kroneinkünfte am Schlusse derselben auf eine dreissigmal höhere Summe beliefen, als bei deren Beginn.[2]) Durch einen weit ausgedehnten Handel wuchs der Reichtum der Nation von Jahr zu Jahr. Die Manufakturen und Fabriken Spaniens versorgten halb Europa mit Wollen- und Seidenzeugen, mit kunstreich gefertigten Waffen und Silberarbeiten; in Sevilla allein waren um die Mitte des 16. Jahrhunderts 130,000 Menschen, mehr als jetzt seine ganze Bevölkerung beträgt, mit Manufakturarbeiten beschäftigt;[3])

---

[1]) Sehr charakteristisch ist ein Gesetz Ferdinand's IV., das die Adeligen zum Lesen von Ritterromanen beim Mahle verpflichtet (Siehe Partidas, Partida II, Tit. XXI, Ley XX).

[2]) Memorias de la Academia de la Historia, T. VI, Ilustr. 5. — Prescott, History of the reign of Ferdinand and Isabella, T. III, pag. 484.

[3]) Campománes, Discurso sobre la Education popular de los Artesanos, T. II, p. 472. — Bernardo Ward, Proyecto economico sobre la poblacion de España, T. II. c. 3. — L. Marineo, Cosas Memorables, Alcalá 1539, pag. 11 und 19. — Navagiero, Viaggio fatto in Spagna et in Francia (Vinegia 1563) fol. 26 und 35.

Digitized by Google

und über tausend Kauffahrteischiffe führten diese Erzeugnisse der Industrie nach allen Richtungen der Erde hin aus. Ein spanischer Agent oder Konsul fehlte auf keinem der bedeutenderen Handelsplätze des mittelländischen und der nordischen Meere.[1])

Infolge einer sorgfältigen Agrikultur war die Natur nicht minder ergiebig an Produkten, als der menschliche Kunstfleiss; alle Arten Getreide, Oel, Wein und Südfrüchte gediehen in solcher Menge, dass sie nicht allein für die Bedürfnisse der Landesbewohner ausreichten, sondern auch noch das Ausland versorgen konnten. Und ebenso wie die Felder und Aecker in ihren zahlreichen Weilern und Gehöften, zeugten der Glanz und die Pracht der spanischen Städte von der Blüte der Nation, deren Gemeingeist und Schönheitssinn sich in den grossartigen öffentlichen Bauten, die hier zu den ehrwürdigen Monumenten vergangener Zeit hinzukamen, unvergängliche Denkmale setzte. Toledo, die alte Hauptstadt des Gothenreichs, mit dem Wunderbau ihrer Kathedrale und ihren gewaltigen, noch im jetzigen Zustande des Verfalls Staunen erregenden Palästen; Burgos, die Wiege des Cid, mit seinen gothischen Zinnen und Türmen; das reiche Barcelona, in dem Glanz seiner öffentlichen und Privatgebäude keiner der italienischen Städte weichend; das schöne Valencia, auf seiner reizenden Huerta wie eine Königin auf Rosen gebettet; Cordova, die alte Stadt der Chalifen, das goldene Thor, durch das sich die Künste und der Luxus des Orients über das Abendland ergossen hatten; Granada, das Zauberschloss der Romantik, das westliche Bagdad, mit der Glorie seines Alhambra, Generalife und Albaycin, und seiner herrlichen Vega, von eisbekrönten Bergen eingefasst wie ein kostbarer Edelstein; Sevilla endlich, der Stapelplatz der amerikanischen Reichtümer, die erste Handelsstadt in Europa, ihre Quais von Fremden aller Nationen wimmelnd und unter der Wucht des Goldes seufzend, ihr riesiger Dom, der grossartigste Tempel der Welt, mit dem schlanken Turme der Giralda stolz über dem Spiegel des Guadalquivir emporragend — das waren die herrlichsten unter den mannigfaltigen Zierden der schönen Halbinsel.

---

[1]) Campománes, II., 140. — Pragmaticos del Regno, fol. 146. — Turner, History of England, Vol. IV, p. 90.

Digitized by Google

Zugleich nahmen die Künste der Architektur, Malerei und Skulptur einen mächtigen Aufschwung; zahlreiche junge Spanier, deren einige auch in der italienischen Kunstgeschichte genannt werden, wanderten in die Werkstätten des Michel Angelo, Leonardo und Raphael, um den dort erlernten neuen Kunststil in ihre Heimat zu verpflanzen; und die Schulen von Valencia, Sevilla und Toledo waren schon im 16. Jahrhundert reich an trefflichen Meistern, welche die hohe und eigentümliche Blüte der spanischen Kunst im Folgenden vorbereiteten.

Zu noch höherem Flor, der sogar die Blicke des Auslandes auf sich zog, hatten sich Wissenschaft und Gelehrsamkeit entfaltet. Vorzüglich war das Studium der klassischen Sprachen und Litteraturen mit ungemeiner Regsamkeit gefördert und ausser Italien hatte kein anderes Land mehr verdienstvolle Gelehrte dieses Fachs aufzuweisen, als Spanien. Es genügt, die Namen des Arias Barbosa, Nuñez de Guzman Vives, Olivario, Johann und Franz Vergara zu nennen. Der Ruf dieser Männer war ein europäischer und ihre Verdienste um die Altertumswissenschaften allein rechtfertigte den Anspruch des Erasmus, der Zustand der Gelehrsamkeit und der Studien in Spanien sei ein so blühender, dass es den kultiviertesten Nationen in Europa Bewunderung einflössen und zum Vorbilde dienen könne.[1]) Die Universitäten von Salamanca, Alcalá, Sevilla, Toledo und Granada wimmelten von lernbegierigen Jünglingen, die der weitverbreitete Ruf dieser Anstalten nicht allein aus allen Provinzen Spaniens, sondern auch aus Italien, Deutschland und den Niederlanden herbeizog. Salamanca allein zählte siebentausend Studenten, Alcalá kaum weniger. Die mächtig erwachte wissenschaftliche Begeisterung riss sogar das andere Geschlecht mit sich fort; und an mehreren der genannten Hochschulen waren wichtige Lehrstellen von Weibern besetzt.[2]) Dass neben den

[1]) Ad Franciscum Vergaram (1527): Hispania vestra quum semper et regionis amœnitate fertilitateque, semper ingeniorum eminentium ubere proventu, semper bellica laude floruerit, quid desiderari poterat ad summam felicitatem, nisi ut studiorum et eruditionis adjungeret ornamenta, quibus aspirante Deo pancis annis sic effloruit, ut cæteris regionibus quamlibet hoc decorum genere, præcellentibus vel invidiæ quæ esset vel exemplo. — Erasmi epistolæ, pag. 977; ancl. pag. 755.

[2]) Memorias de la Academis de Historia, T. VI, Ilustr. 16. — Lampillas, Litteratura Spagnuola, T. II, p. 382 ff., 192 ff. — Marineo, Cosas memorables, fol. 11. — Semanario erudito, T. XVIII.

Digitized by Google

klassischen auch die andern Studien mit Erfolg kultiviert wurden, kann für die Geschichte der Name des Mendoza, für die Jurisprudenz der des Mantalos beweisen. Um die grosse Anzahl von Werken, die in allen Bereichen der Litteratur hervorgebracht wurden, in's Publikum zu bringen, war die Buchdruckerkunst ungemein thätig, und Spanien zählte im XVI. Jahrhundert mehr Pressen als gegenwärtig[1].

Um den Ausgang des XVI. Jahrhunderts — gerade in der Zeit, in die unsere Besprechung fällt — beginnt nun freilich das glänzende Bild der spanischen Volkswohlfahrt, welches die Regierungen der Isabella und Karls V. darboten, sich in mancher Hinsicht zu trüben. Philipp II. war der erste in jener langen Reihe von Monarchen, welche durch ein engherziges und verkehrtes Regierungssystem das Wohl ihres Reiches untergruben. Seine unersättliche Herrschsucht lies ihn in dem Verlust eines der köstlichsten Edelsteine seiner Krone und in dem Untergang der Armada schon Vorspiele künftiger, noch tieferer Demütigungen der spanischen Grösse erblicken. Im Innern zertrümmerte er mit der Aragonischen Verfassung die letzten Reste bürgerlicher Freiheit. Das Werk der Unterdrückung und Entmächtigung, das sein unbeugsamer Willenstrotz begonnen hatte, wurde durch die Ohnmacht seiner Nachfolger, willenloser Spielbälle in den Händen treuloser Günstlinge, noch wirksamer gefördert. Die Verderblichkeit dieses Herrschsystems ist oft und mit den grellsten Farben geschildert worden, und seine zerstörenden Einflüsse liegen in dem späteren Ruin des Landes zu offen am Tage, als dass es sich irgend beschönigen liesse; aber man darf wohl vor der Uebertreibung in jenen Darstellungen warnen. Despotismus und Gewaltmissbrauch waren in jener Zeit die Seele der ganzen europäischen Politik, und es kann noch gezweifelt werden, ob sich die Wagschale des Uebels entschieden auf die Seite von Spanien neige. Die so ohne Weiteres angenommene Meinung, dass dies in überwiegendem Masse der Fall sei, schreibt sich aus einer Periode her, als die meisten europäischen Mächte die spanischen Monarchen mit neidischem und feindseligem Auge ansahen, und trägt schon hierin die Warnung zur Schau, sie

[1]) Clemencin, Elogio de la Regna Isabel. — Mendez, Typografia Española, p. 35 ff.

Digitized by Google

wenigstens nicht ohne sorgfältige Prüfung anzunehmen. Ohne hier auf eine solche eingehen zu können, dürfen wir indessen so viel mit Bestimmtheit aussprechen, dass man sich von dem Despotismus der spanischen Monarchen aus dem Habsburgischen Hause und dessen Wirkungen einen ganz falschen Begriff macht, wenn man glaubt, er habe den Staat sofort von der Höhe der Macht und des Glanzes herabgestürzt, alle Kraft der Nation gebrochen, alles Selbstgefühl und allen Unabhängigkeitssinn in ihr erstickt und sie zu einer Herde zittender Sklaven herabgewürdigt. So leicht war das gewaltigste Staatsgebäude in Europa nicht zu zertrümmern, so leicht die Energie eines der edelsten Völker der Welt nicht zu überwältigen. Wie sehr auch eine verwerfliche, aus Tyrannei und Erbärmlichkeit gemischte Regierungsweise das Staatswohl in seinen Fundamenten untergraben, den Gewerbfleiss im Innern lähmen und den Einfluss nach Aussen verringern mochte, Spanien behauptete sich doch noch während des ganzen XVII. Jahrhunderts als eine Macht ersten Ranges, und fuhr fort, ein bedeutendes Gewicht in den europäischen Angelegenheiten zu üben. Die verkehrtesten Massregeln der Regierenden waren unvermögend, den mächtigen Impuls aus früherer Zeit ganz zu hemmen und das Reifen der Früchte, deren Saat unter einem besseren System ausgestreut worden war, zu hindern. So blieb auch das Nationalbewusstsein dasselbe, was es war; die grosse Vergangenheit warf einen blendenden Schimmer auf die Gegenwart, der über den herannahenden Verfall täuschte. Frei und kühn trug der Spanier nach wie vor das Haupt, ungebeugt durch den Druck der Umstände; noch war der edle castilianische Stolz, noch das Bewusstsein von dem hohen Berufe seines Volkes in ihm nicht erloschen; und die spanische Geschichte des XVII. Jahrhunderts ist noch reich an Zügen eines edlen und unabhängigen Sinnes, die dem nicht entgehen werden, der nur auf sie achten will. Die grösste geistige Herrlichkeit ist nicht notwendig an die Zeit des grössten materiellen Wohls gebunden; sie kann, wie auch andere Beispiele zeigen, dessen Verfall überleben, oder als Nachblüte auf dessen Trümmern gedeihen. So scheint sich in Spanien die Federkraft des Geistes im Konflikt mit dem äusseren Druck nur gestählt und zu höherem Schwunge gekräftigt zu haben. Wenn Kunst und Litteratur als treue Spiegelbilder des geistigen

Digitized by Google

Gehalts einer Nation gelten können und dieses wieder den höchsten Massstab abgibt, um deren höhere oder geringere Blüte zu beurteilen, so muss der Zeitraum von den letzten Decennien des XVI. bis zu denen des XVII. Jahrhunderts für die reichste und glänzendste Periode des spanischen Lebens gehalten werden. Die Regierungen der drei Philippe umfassen das eigentlich goldene Zeitalter der spanischen Litteratur, vor allem der Poesie; denn was bedeuten die einzelnen, wenn auch schätzbaren Leistungen der früheren Jahre gegen die fast unübersehbare Menge trefflicher Werke, die zwischen den Meisterstücken des Cervantes und Calderon liegen?[1])

Der Absolutismus in Spanien, bevor er seit Philipp II. in eine anmassende Vergötterung der Königsperson und der Königsrechte ausartete, wird von der Geschichte bis zu einem gewissen Grade gerechtfertigt. Das Reich war ja hauptsächlich durch das Bemühen und die Verdienste seiner Könige entstanden und der Scharfblick und die Grossmut derselben hatten jene Eroberungen eingeleitet und jene Vorteile im politischen Leben errungen, welche erst das Land zu seiner vollsten Blüte und zum Höhepunkt der Macht gebracht. Als die politische Situation und der scharfe Antagonismus in Sachen des Glaubens die Entfernung der Mauren und Juden aus dem Reiche notwendig machte, sah sich der Bauer und noch mehr der Kaufmann einer tüchtigen Stütze beraubt; er fand sich ebenfalls in der Lage, die Regierung um Schutz und Hilfe anzuhalten. So wurde die herrliche Entfaltung des Handels ganz ursprünglich zu einem königlichen Regal, der Mercantilismus ging schon bei seinem Entstehen in den landesfürstlichen Protektionismus über, mit dem er jetzt in der That identifiziert wurde. Auf diese Weise waren es die Umstände, welche die finanzielle Gewalt in den Händen der Regierung konzentrierte; der despotische Charakter, den diese annahm, war eine natürliche Folge dieser bevorzugten Stellung, und die Geschichte hätte jenen Despotismus gutgeheissen, wäre er in den Schranken der Gerechtigkeit und Menschlichkeit geblieben. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir meinen, dies sei auch in jenen Zeiten gefühlt und verstanden worden, wie wir in der Litteratur vornehmlich an der starken Betonung

[1]) Aus dem citierten Werke von Schack's, B. II., S. 4 ff.

Digitized by Google

des autoritätischen Prinzips in einer oft auffallenden Weise ersehen können. Vor Allem sehen wir die nationale Volksromanze eine Veränderung durchmachen, die uns einen genauen Gradmesser der nationalen Stimmung bietet; das Lied des Cid, dieses echt spanische Lied, die urtypische, alle Charakterzüge des Volkes wiedergebende Erzählung, scheint sich am besten dazu zu eignen, das momentan herrschende Gefühl im Leben der Nation anzugeben. So wie in den Anfängen der spanischen Unabhängigkeit der Kampf gegen die Mauren auf Schritt und Tritt jedem Spanier das Schwert in die Hand drückte und dessen Erfolg auch von der persönlichen Tapferkeit abhängig war, erscheint in jener Zeit der Cid, als Träger des Volksbewusstseins, als „ein trotzig kühner, auf seine Rechte eifersüchtiger Hidalgo, der seinem natürlichen Lebensherrn die Achtung und Treue zollt, die ihm vermöge dieses Verbandes gebührt; sich selbst aber nichts vergibt, die Ehre höher haltend als Gut und Gunst, und fühlt er sich darin gekränkt oder ungerecht behandelt, so löst er den Verband und kündigt Treue und Lehen; denn Alles, was er hat, gewann er in Schlachten, gefochten mit seiner Lanze und unter seinem Panier.“ [1]) Später, unter der Herrschaft des Despotismus, stellt sich der Cid „mit der Auszeichnung der Unterwürfigkeit dar, als der treue Diener seines Herrn, und hochgeehrt durch Verbindung mit königlichen Geschlechtern; er ist der zahme, galante Hofritter, der sentimental-witzige Concetti macht, viel spricht und wenig thut.“ [2]) Wer aber glauben würde, dieses Gefühl der Unterwürfigkeit, mehr als das Resultat der Ueberlegung, sei der Ausdruck der Niedergeschlagenheit und Furcht vor der waltenden Regierung, der würde sich sehr täuschen; allerdings, irgend ein Personalinteresse, das Streben nach einem Amte oder einer Belohnung werden auch in manchem Falle die Phantasie des Litteraten bei der Umänderung dieser Nationalromanze beeinflusst haben; wenn man jedoch findet, dass nicht selten neben dieser Hochschätzung der königlichen Autorität, offene und direkte Mahnungen und Vorwürfe an den Regenten vorkommen, wie es zum Beispiel bei Calderon und

---

[1]) Ferd. Wolf, Studien zur Geschichte der spanischen und portugiesischen Litteratur. Leipzig 1858.

[2]) Cit. Werk von Wolf.

Digitized by Google

Cervantes der Fall ist, so kann man durchaus nicht annehmen, dass jene Ehrerbietung blosse Speichelleckerei sei. Wie streng auch die Presse beaufsichtigt sein mochte, der Spanier war zu edel und zu stolz, um sich im freien Ausdruck seiner Gefühle Schranken setzen zu lassen; es ist wirklich auffallend, mit welcher würdevollen Selbständigkeit sogar auf der Bühne der Regierung und dem Könige Belehrungen gegeben und Vorstellungen gemacht werden. Als sogar die Mauren vertrieben wurden, was in politischen Kreisen für einen endgültigen Triumph der Nation über den gefährlichen Feind betrachtet wurde, gab es Männer, welche diese Vertreibung offen missbilligten, wegen der Schäden, die daraus vorzüglich der Agrikultur erwuchsen.[1]) Auch schienen viele der zahlreichen Ritterromane, die in jener Zeit verfasst wurden, mit ihrem scharf hervortretenden individualistischen Charakter, die Macht der Persönlichkeit als Kontrast oder Protestation der geschlossenen Macht der Regierung gegenüber zu stellen. Da aber bei allen diesen Versuchen, sowohl bei den Schreibern, wie auch bei den Lesern hauptsächlich die Phantasie zur Geltung kam und nur die Erregung der Phantasie im Auge gehalten wurde, entstand bei der Unmenge derartiger litterarischen Produkte, die damals hervorgebracht wurden, allenthalben eine krankhafte Schwärmerei, die einige Spuren sogar in den besten Werken jener Zeit, in zahllosen Liebesabenteuern palladinischer Art, zurückgelassen haben.

Der mährenhafte Charakter dieser Fictionen, die Fülle der fabelhaften Begebenheiten, die sie darstellten, gaben dem Hange zum Wunderbaren, der durch die abenteuerlichen Kriege mit den Mauren und durch die Erlebnisse in der neuen Welt mächtig in der ganzen Nation angeregt war, erwünschte Nahrung. Der Reichtum an phantastischen Erfindungen, der uns noch heute in den bessern dieser Romane Erstaunen abnötigt, der blendende Glanz der Maschinerie in ihren prächtigen, von Gold und Edelsteinen funkelnden Palästen, ihren schwimmenden Inseln, geflügelten Rossen, magischen Ringen, gefeiten Waffen und ver-

---

[1]) So schrieb Gines Perez: „Finalmente los moriscos fueron sacados de sus tierras, y fuera mejor que no se les sacara, por lo mucho que han perdido de ello su Majestad y todos sus reinos.“ S. Wolf, e. W. S. 336.

Digitized by Google

zauberten Schlössern, ihren Feen, Riesen und Zwergen, hätte selbst eine nüchternere Phantasie als die spanische mit sich fortreissen können. Die übertriebene Sucht nach dem Wunderbaren, ausserhalb aller Natur liegenden, das Hohle und Geschraubte in den Affekten, der Wirrwarr in Geographie und Geschichte, die Weitschweifigkeit der Wortfülle in der Darstellung, diese Schattenseiten der ganzen Gattung, welche das Verdammungsurteil Einsichtsvoller auf dieselbe lenkten, wurden von dem grösseren Publikum übersehen, das ihr bis in den Anfang des XVII. Jahrhunderts seine Neigung in hohem Grade zuwandte.[1])

Auch hier können wir in der Litteratur das Bild der socialen Stimmung deutlich vor uns sehen: es herrscht allgemein ein sociales Fieber, eine Meinungs- und Gefühlsverworrenheit, eine unbestimmbare, noch gezügelte, aber schon starke Strömung nach Neuerung mit einem sonderbaren Gefühl der Beklemmung.

Die Situation richtig erkannt zu haben, ist das Verdienst des *Cervantes,* und auch die Erklärung seiner Bedeutung und seines Ruhmes. Cervantes hatte die Intuition seiner Zeit und ist deswegen der Bahnbrecher einer glänzenden Epoche gewesen, welche noch lange dem Verfalle widerstand, den die engherzige Politik nun schon angefangen hatte. Er muss sich klar gelegt haben, dass nicht die Regierung, sondern nur die Gesellschaft die Gefahr abwenden konnte, die der Nation nahte, zumal sich die Regierung nichts sagen liess, und dass nicht so sehr die Regierung, sondern ebenfalls die Gesellschaft für die Geschicke der Nation in letzter Instanz entscheidend ist. Und auch die Art und Weise, wie man bis dahin auf die Gesellschaft einzuwirken gesucht hatte, erkannte er als unrichtig; jene Mahnungsworte, welche die Litteratur ihr zuwandte, klangen mit dem gleichen Ton, an dem die Gesellschaft sich gewöhnt hatte und hatten die gleiche Farbe, wie sie; sie wurden daher entweder nicht verstanden, oder gar nicht beachtet. Cervantes erkannte wohl die Risse, welche da in der politischen Situation erschienen und erblickte die Kluft, die sich in der Zukunft vor der Nation drohend aufthat. Ein ungemein bewegtes und wechselvolles Leben hatte ihm durch die verschiedenartigsten Erfahrungen die Ueberzeugung beigebracht, dass der Mensch nur dann wirk-

[1]) C. W. von Schack's, II. B., S. 27 ff.

Digitized by Google

lich gross ist, wenn er *natürlich* ist; die Einfachheit und Bescheidenheit seien die natürlichen Folgen der bewussten geistigen Kraft, denn sie bezeugen das richtige Walten der Vernunft und die innere Zufriedenheit, die in sich sein eigenes Glück einschliesst, während der Pomp und übermässige Auffälligkeit das Vorherrschen der Phantasie auf Kosten der Vernunft, das heisst die Folge einer trügerischen Einbildung bedeuten. Diese Schlussfolgerung konnte im Munde keines Menschen mehr überraschen und wirksamer sein, als im Munde des Cervantes, denn er wie kein anderer hatte alle Wechselfälle des Lebens erlebt und Glück und Unglück desselben in allen Stufen der socialen Gliederung angesehen. Die Wirkung war daher ungeheuer, als er der schwärmenden und träumenden Phantasie ihr eigenes Bild mit allen Lichteffekten vorführte und darunter die Worte niederschrieb: Vanitas vanitatum et omnia vanitas! Die Gesellschaft, an die er sich gewandt, fühlte die Berührung der Realität und musste daran Wohlgefallen empfinden, denn noch nie hat ein Schriftsteller einen solchen Erfolg gehabt, wie Cervantes.[1]) Man kann ohne Uebertreibung sagen, Cervantes' Werk (wir reden von seinem Hauptwerk *Don Quijote*) sei ein politisches Ereignis gewesen; die Erfrischung, die Heilwirkung, die ihm folgte, lässt sich nur mit der Wirkung vergleichen, die ein errungener Sieg auf eine ermüdete Armee ausübt. Wie Cervantes die Intuition der Sachlage und der socialen Situation hatte, so musste ihm die Gesellschaft mit Verständnis entgegenkommen; die Masse verstand ihn und so brach jene Epoche an, die mit vollem Recht die geistig goldene der spanischen Litteratur genannt wird.

Der höchste Glanz dieser glorreichen Epoche ist Calderon. Dieser Dichter hat es verstanden, die bezaubernde Anmut einer höchst melodischen Poesie mit der Kraft der tiefsinnigen Philosophie zu vereinigen; er hat der zarten und abgerundeten Form den Geist des lebendigen Gedankens eingeflösst. Calderon ist nicht nur einer der gewandesten Meister des Ausdrucks, sondern

[1]) Nach der Angabe der *Academia española* erlebte das Werk Don Quijote bis im Jahre 1657, 400 Ausgaben in spanischer Sprache, 200 englische Uebersetzungen, 168 französische, 96 englische, 80 portugiesische, 70 deutsche, 13 schwedische, 8 polnische, 6 dänische, 2 russische und 1 lateinische. Das Werk wurde 1604 angefangen und mit längerer Unterbrechung 1615, kurz vor dem Tode des Cervantes, vollendet.

Digitized by Google

auch einer der tiefsten und konsequentesten Denker, und seine Schöpfung ist eines der prachtvollsten und wertvollsten Produkte des Menschengeistes überhaupt. Dies müssen wir feststellen, obwohl wir nicht jene blinde Begeisterung teilen, die in so schwungvollen Worten einer der grössten Litteraturkenner unseres Jahrhunderts, A. W. von Schlegel, zum Ausdruck gebracht.[1]) Es scheint uns, diese Vergötterung des Dichters, wonach dieser allein in seiner wunderbaren Pracht da steht, wie ein grossartiges Monument aus glänzenden Edelsteinen, die er aus fremden und unerreichbaren Gegenden zusammengelesen, schade vielmehr seinem wirklichen Ruhme und seinen Verdiensten, als eine gerechte und mässige Kritik. Denn diese allein vermag uns zu überzeugen, dass er sich durch die Macht des eignen Genies zur schwindelerregenden Höhe emporgeschwungen hat und hindert, dass, um ihn zu gut zu verstehen, man ihn missverstehe und in Widersprüche verwickle. Calderon's Verdienst besteht darin, dass er, mittelst einer Rechnung seines begnadeten Verstandes, in sich gesammelt und zur Vollkommenheit gebracht hat, was durch verschiedene Generationen an verschiedenen Momenten und Menschen zu Tage getreten. Calderon ist nicht so originell, wie Cervantes und nicht so erfinderisch, wie Lope de Vega; aber er erhebt sich über beide, indem er das zur höchsten Abstraktion bringt, was jene nur erfasst, um mit einer meteorischen Farbenpracht und den magischen Strahlen des Nordlichts das umgibt, was jene in der idyllischen Schönheit einer südlichen Landschaft zur Abendstunde oder unter dem Trillern und Singen der Vögel in einem Urwald aufbauen. Und nicht nur von diesen zwei höchsten hat Calderon geschöpft, sondern wir könnten an der Hand seiner Werke selbst nachweisen, dass er die ganze vorhergehende spanische Litteratur und zweifellos auch die italienische beherrscht und sich beider bedient hat; von dieser letztern hat er vor allem die Personifikation abstrakter Ideen, wie sie so schön bei Dante sich findet (zum Beispiel Beatrice, Virgil etc.) und das theologische und didaktische Colorit vieler seiner Stücke übernommen. In der spanischen Litteratur fand

[1]) A. W. Schlegel, Vorlesungen über dramatische Kunst und Litteratur, B. 3.

Digitized by Google

er, ausser in Cervantes und Lope de Vega[1]), in allen bedeutenderen Schriftstellern Stoff für seine Dramen, die manchmal nur eine Umarbeitung bereits vorgefundener scheinen. Das ist zum Beispiel der Fall bei der *Dama duende*, da er selbst dies mit den folgenden Worten eines anderen Stückes *(Casa con dos puertas)* andeutet:

La dama duende sára
Que bolver á vivir quiere.

(Es soll die *Dama duende* [Die Dame Kobold] sein, die *wieder* zu leben verlangt, wahrscheinlich weil ein anderes Stück ähnlichen Inhalts und Namens schon vorlag). Ausserdem ist das Calderon'sche Stück *Encanto sin encanto*, wenigstens einem bedeutenden Teile nach, aus dem Lustspiel *Amor por señas* von Tirso de Molina, herausgearbeitet; einige Scenen von der *La devocion de la Cruz* sind aus Mira de Mesena's *Esclavo del Demonio*, und andere von dem *Magico prodigioso* ebenfalls aus Mesena's *Ermitaño galan* übernommen. Man erkennt sodann im Calderon'schen Stück *En esta vida todo es verdad y todo mentira* die Einwirkung von Mesena's *Rueda de la Fortuna*, und in *Cabellos de Absalon* Tiro's *Venganza de Tamar*. Analoge Scenen mit einer in *El mayor mostruo los zelos* finden sich in *La prospera fortuna de Ruy Lopez de Avalos* von Damian Salustrio del Poyo und in *Prudencia en la muger* von Tirso. Calderon's *Peor está que estaba* ist fast nur eine Umgestaltung eines gleichnamigen Stückes von Luis Alvarez, das im Jahre 1630 gedruckt erschien, und *Medico de su honra* ist sehr

---

[1]) Ein besonderes Kapitel dieser Schrift wird den Zusammenhang zwischen Cervantes und Calderon darstellen; welche Bewunderung nun Lope de Vega Calderon eingeflösst habe, geht aus folgenden Versen hervor:

Aunque la persecucion
De la envidia teme el sabio,
No reciba de ella agravio
Que es de serlo aprobacion:
Los que mas presumen son,
Lope, á los que envidias das,
I en su presuncion verás
Lo que tus glorias merecen
Pues los que mas te engrándecen
Son los que te envidian mas.

Obras sueltas des Lope de Vega, T. XII, p. XV.

Digitized by Google

ähnlich mit *Casarse por vengarse* von Rojas. Das Stück *No hay burlos con el amor* erinnert an Lope's *Melindres de Belisa* und *La niña de Gomez Arias* an ein gleichnamiges Stück von Guevara; Lope hat ebenfalls ein Stück betitelt *El gran Principe de Fez,* mit welchem das gleichnamige Calderon'sche grosse Analogien zeigt u. s. w.

Das Gesagte wird genügen, um die Calderon zukommende Stellung zu erfassen und seinen inneren Wert, wie die Tragweite und Wichtigkeit seines Werkes im Folgenden besser beurteilen zu können. Wir gehen nun auf die Besprechung des grossen Dichters ohne Weiteres über.

Digitized by Google

II.

Allgemeine Bildung. — Speziell philosophische Bildung Calderon's.

Ein spanischer Gelehrter unserer Tage, Menendez Pelayo, beurteilt die intellektuelle Bildung Calderon's in einer feinsinnigen Arbeit, betitelt *Calderon y su teatro,* folgendermassen: „Wenn man sich, sagt er, nach einem Autor umsieht, der in sich die ganze intellektuelle und poetische Grösse unseres goldenen Zeitalters einschliesse und vollende, wendet sich der Blick instinktiv nach Pedro Calderon de la Barca und die Lippen sprechen seinen Namen aus.“ Eine eingehende und aufmerksame Kritik von Calderons Werken zeigt in der That, dass dieses Urteil nicht übertrieben ist; denn, obwohl Calderon, wie wir bald sehen werden, die wissenschaftliche Bewegung, die um seine Zeit durch Europa gieng, fast gänzlich übersah, so lag der Grund hierin an den speziellen Verhältnissen seines Landes, welches durchweg von jener Bewegung nicht berührt wurde. Die politischen Fragen hingen so innig mit den religiösen zusammen und die Renaissance zeigte eine so ausgesprochene antikirchliche Tendenz, dass die Sorge der spanischen Regierung, dieser neuen Bestrebung des menschlichen Geistes den Eingang in ihrem Lande zu versperren, leicht begreiflich erscheint. Abgesehen von den persönlichen Anschauungen der Monarchen und ihrem traditionellen religiösen Geist, der jedoch bei einem lasterhaften und engherzigen Handeln durchaus nicht ernst sein kann, lagen in der Nation selbst vielfach die Gründe, die von einer Lockerung des religiösen Gefühls entschieden abrieten. Dieses Gefühl war es ja hauptsächlich gewesen, welches den Spanier in seinem hartnäckigen, jahrhundertelangen Kampf mit den mohamedanischen Mauren unter-

Digitized by Google

stützt hatte und so als einer der Grundpfeiler bei der Konstituierung der Nation aufrecht blieb; die Religion ebenfalls hatte sie zum Wagnis der Entdeckung Amerikas angespornt und nicht selten als Beschützerin des ganzen Abendlandes hingestellt, wie bei Lepanto (7. Oktober 1571), wo Spanien in der That Europa aus der äussersten Gefahr errettete. Aber ausser diesen geschichtlichen Gründen kamen andere innerer rechtlicher Natur in Betracht. Trotz des rebellisch beanlagten Gemüts des Spaniers, der nicht gern einer andern obersten Autorität, als seinem eigenen Willen, gehorchte, hatte ihm die lange Reihe von unvergleichlichen Verdiensten, welche seine Nation ihren Monarchen zu verdanken hatte, doch schliesslich tiefe Dankbarkeit und Ehrfurcht eingeflösst: eine lange und glorreiche Tradition hielt ihn an seinem Herrn gebunden und die Erweiterung der religiösen Erkenntnisse hatte diesen Respekt vor der gesetzlichen Autorität sanktioniert und befestigt. Es kam noch der Umstand hinzu, dass, wie jene religiösen und antireligiösen Bestrebungen immer politische Zwecke vorhatten, wie z. B. die Reformation zeigte, und diese Ziele nicht selten direkt gegen Spanien, welches den politischen Horizont beherrschte, gewendet waren; so stand die spanische Nation ihnen im Voraus feindlich gegenüber. Das ist der Grund, warum Spanien so entschieden und so kompakt gegen die erwachende Reaktion auftrat und warum der Spanier darin eine Gefahr für sein Vaterland erblickte und sie durch die Litteratur bekämpfte. So blieb der Boden Spaniens für alles unzugänglich, was in jenen Zeiten Richtiges und Unrichtiges hervorgebracht wurde und deswegen ist es nicht übertrieben, zu meinen, Calderon habe die Gesamtbildung seiner Nation in jener Zeit in sich gesammelt, trotz seiner bedenklichen Unkenntnisse in manchem Wissenschaftsgebiete.

Jedoch würden wir Calderon wegen dieser Mängel nicht für entschuldigt halten, wenn nicht auch seine persönliche Lebenslage ihre Erklärung geben würde. Mit seiner Berufung an den Hof (1637) war das Zeichen seiner geistigen Unfreiheit gegegeben; und zwar musste er nicht nur den Druck der vornehmen Umgebung, die ihn zu sich emporgehoben, empfinden, sondern sich auch bezüglich der Zeit und des Stoffes seiner Kompositionen ihr zur Verfügung stellen: nicht wenige seiner Stücke

Digitized by Google

sind auf direkte Bestellung hin gemacht. Dazu kam noch der Umstand, dass sein Aussichts- und Beobachtungsfeld durch die Sitte noch mehr beschränkt wurde, nach welcher nicht alle Klassen der Gesellschaft, sondern nur die vernehmeren Stände zu den Hof-Theatern Zutritt hatten, so dass der Dichter, schon der dramatischen Wirkung wegen, die Entwicklung und den Inhalt des Stückes diesem auserwählten Publikum anzupassen genötigt war. Dieser äussere Zwang lässt sich deutlich an vielen der Calderonschen Stücke beobachten, welche zu sehr die Hand des Dichters zeigen, der die Aktion und die Personen willkürlich und unzusammenhängend bewegt. Oft ist die gewählte Ausdrucksweise, die philosophische Affektierung des Stils und die spekulative Form des Dialogs offenbar nur eine Folge der persönlichen gestachelten Eitelkeit des Dichters, der seine eigenen Kenntnisse zur Geltung bringen will; sowie zweifellos mancher von den groben Fehlern, die in seinen Werken vorkommen, der Hast zuzuschreiben sind, mit der er oft arbeiten musste. Wir müssen daher die Verstösse gegen die Wissenschaft nicht selten aus diesen Ursachen erklären, gleich wie bei Shakespeare gethan wurde, und nicht sofort uns von der Auffälligkeit des Irrtums überraschen lassen; Calderon's Zuhörerschaft, obwohl aus den gebildetsten Männern seiner Zeit bestehend, war keineswegs in jedem Augenblicke mit ihrer Erudition bei der Hand, um die Kunst nach den genauen Gesetzen der Gelehrsamkeit zu beurteilen. Jene Männer entbehrten auch vieler Kenntnisse, die uns heute ganz geläufig sind, besassen aber dafür ein grösseres Verständnis und ein natürliches Gefühl des Grossen; sie setzten sich gerne über die historische Genauigkeit hinweg, wenn der Dichter dadurch besser in die Lage versetzt wurde, den Effekt seiner dramatischen Kombinationen und den Plan seines Stückes zur Geltung zu bringen. Der Dichter seinerseits verlangte für sich diese Freiheit und es wird aus verschiedenen Stellen seiner Werke ersichtlich, dass wirklich jene Ungenauigkeiten oft absichtlich und ganz nach Berechnung eingeflochten wurden, um die Gesamtwirkung des Stückes nach einer bestimmten Richtung hin zu lenken. Das sehen wir besonders bei den komischen Partien geschehen, wie es z. B. in jenen Versen in *Los dos amantes del Cielo* der Fall ist:

Un Fraile . . . . mas no es bueno
Porque anu no hay en Roma Frailes.

Digitized by Google

Unter Beachtung dieser Umstände müssen wir solche groben Irrtümer beurteilen, wie wenn der Dichter in *En esta vida todo es verdad y todo es mentira,* redend von der Zeit des Byzantinischen Kaisers Phokas (7. Jahrhundert), das Schiesspulver erwähnt:

Ultima razon da Reyes
Son la polvora y las balas.

In einem andern Stück, *La Virgen del Salgrario,* sagt ein Bischof ebenfalls des siebenten Jahrhunderts:

Africa, Amerika y Asia
Son las tres de que no tengo
Necesidad; Erodoto
Las deserive con su ingenio,

wonach Herodot eine Beschreibung von Amerika gemacht haben soll. Im gleichen Stück wird Konstantinopel in der Weise erwähnt, als wäre es schon zur Zeit, als die Araber Spanien eroberten, in den Händen der Ungläubigen gewesen. Was jedoch die geographischen Fehler betrifft, deren in den Werken Calderons noch mehrere vorkommen, müssen wir sie entschieden auf die mangelhaften Kenntnisse, die in jener Zeit in Spanien auf diesem Gebiete herrschten, zurückführen; einige Weltkarten, die sich auf der Lonja und in der Columbinischen Bibliothek in Sevilla befinden, geben uns eine Idee von den fabelhaften Vorstellungen, die man damals über ferne Gegenden, besonders des Nordens, hatte. Da steht Calderon nicht über dem kulturellen Niveau seines Landes und wenn die Verhältnisse, die wir oben erwähnten, derartige Unkenntnisse nicht erklären würden, könnten wir ihn nicht für entschuldigt halten, zumal sein Geist von universeller Beanlagung getragen war.

Wir haben, um uns ein möglichst richtiges Urteil über die Bildung des spanischen Dichters machen zu können, als geraten erachtet, von allen mehr oder weniger hypothetischen Meinungen der Commentatoren absehend, selber in seinen zahlreichen Werken zu forschen und dieselben einem aufmerksamen Studium zu unterwerfen. Dabei benützten wir, was Calderons schönste Schöpfungen, nämlich die *Autos sacramentales,* anbetrifft, eine spanische Ausgabe, die in Madrid im Jahre 1759, Oficina de la Viuda de Don Manuel Fernandez, versehen mit einer Vorrede, die aus Calderons Feder stammt, erschienen

Digitized by Google

ist. Für die Dramen bedienten wir uns einer Leipziger Ausgabe vom Jahre 1827 (herausgegeben von J. Jorge Keil). Diese Ausgabe giebt die bekannte Biographie Calderons von D. Juan de Vera Tasis y Villaroel, einem Schüler des grossen Dichters.

Calderon zeigt in seinen Stücken eine grosse Vorliebe zur Personifikation; sein tiefer und forschender Verstand suchte bei den mannigfaltigen Erscheinungen, die das Leben bietet, besonders in denen, die aus den Handlungen des Menschen sich ergeben, nicht die unmittelbaren Beweggründe zu ermitteln, welche jene Handlungen veranlassen, sondern das Gesetz des ganzen Wechselspiels des menschlichen Herzens und Willens und machte sich ein ganzes System von allgemeinen Begriffen, wie Glaube, Liebe, Vernunft etc., durch deren Einwirken der Mensch angetrieben wird. Mit seinem riesigen Scharfsinn berechnete er die Kollisionen und Wechselwirkungen dieser Begriffe unter sich und indem er sie auf den Bühnen in den mannigfaltigsten Combinationen einführte, zeigte er in einem mysteriösen Hintergrund, getragen von unermesslichem Glanz und bereits umgeben mit der Stille des Jenseits, die Bühne des menschlichen Herzens. Diese Personifikation, deren Durchführung eine ungeheure Berechnung erfordert und alles übertrifft, was in einer andern Litteratur derartiges hervorgebracht worden ist, wendet der Dichter auch in Fällen an, wo nur gewisse Kategorien der geistigen Produktion des Menschen in Frage kommen, und so finden wir bei ihm auf ähnliche Weise behandelt die Jurisprudenz, die Medizin, die Philosophie etc. Wenn aus der Konsequenz, mit der jene Wissenschaften in den Calderonschen Stücken sich ausnehmen, auf die Kenntnisse des Dichters in jenen Wissensgebieten geschlossen werden darf, so können wir annehmen, dass er wenigstens deren Hauptideen richtig begriff; jedoch scheint uns dies zu wenig, um von eigentlichem Wissen zu sprechen. Auch sieht man klar, dass der Dichter hier durchaus innnerhalb der engen Grenzen der damaligen Wissenschaft steht: er nennt z. B. Medizin, was eigentlich Biologie ist[1]) und Mathematik die mathematische Physik.[2]) Für ihn ist noch, wie für

[1]) Auto sacramental A Dios por razon de Estado.

[2]) Loa zu Ant. sacr. Andromeda y Perseo, wo er die Spiegelung, Reflexion etc., Mathematik nennt.

Digitized by Google

Empedokles, der menschliche Leib ein Produkt der Elemente, die sich in einem Gleichgewicht zusammengefunden haben; diese Elemente sind Feuer, Luft, Erde, und Wasser.[1]) Diese Auffassung mutet unseren Dichter sehr an, obwohl man nicht ganz klar unterscheiden kann, ob er sie als philosophisch annehmbar, oder bloss als für die Poesie ungemein passend findet. Er kommt immer wieder darauf zurück, als wolle er sich von der Richtigkeit derselben überzeugen, als mache ihm sein Verstand Einwendungen dagegen. Dasselbe wiederholt er, wenn er die Tiere und die Natur aus dieser Mischung erklärt; so sagt er im Drama *En esta vida todo es verdad y todo mentira:* „Jenes Tier, Erde der Leib, die Seele Feuer, Wasser der Schaum (der Saft) und sein ganzes Wesen Wind." Ein Pferd beschreibt er folgendermassen: „Das Pferd, in dem ein kleines Bild des Universums zierlich sich abspiegelt, denn sein Leib ist aus Erde, seine Seele aus Feuer, seine Säfte aus Wasser und sein Atem aus Wind; in dieser Mischung bewundere ich einen Chaos, da es, in seiner Seele, in seinem Schaum, Leib und Atem, ein Ungeheuer ist aus Feuer, Erde, Wasser, Wind."[2]) So spricht er von den Vögeln: „Ihr Vögel, fliegend in der Luft, seid bunte belebte Blumensträusse, und ruhend auf den Bäumen seid ihr redende Blumen."[3]) Das Sinnbild dieses Kreislaufes in der Natur ist der Phönix, „welcher Vogel, Flamme, Glut und Wurm, Urne, Scheiterhaufen, Stimme und Brand im Feuer, entsteht, lebt, dauert und vergeht."[4]) Er macht sich sehr vertraut mit diesem Gedanken, der ihm schliesslich sehr geeignet erscheint, die organische Entwicklung der Natur zu erklären. Ausgehend von der Vorstellung des Mikrokosmus, findet er den Menschen, als

---

[1]) A un tiempo, procuren
Agna, Tierra, Fuego, Aire,
Que sus esfuerzos tributen
Para una Naturaleza,
El fin à que las conduce
Su Jumenso Criador.

Ant sacr. La cura y la enfermedad. — Auch A. s. A Dios por razon de Estado.

[2]) La Vida es sueño.

[3]) Eco y Narciso.

[4]) En esta vida todo es verdad y todo mentira.

Digitized by Google

„vortrefflich dazu begabt, eine Welt im Kleinen zu sein, da er in sich die Eigenschaften aller Wesen fasse.“ [1]) Weiter führt er aus: „Mit dem Stein hat er die nämliche Ausdehnung, die körperliche Wertigkeit gemein, mit der Pflanze teilt er das vegetative Leben, mit dem Tiere die freie Bewegung und das „Lebensgefühl“, mit den höheren Intelligenzen hat er das Begreifen und die Fähigkeit, sich mitzuteilen, gemein. Und wenn ich weiter gehe, so finde ich, dass er mit Gott selbst das gemein hat, dass er ewig ist.“ Die Idee der Entwicklung hat keine Analogie mit der Idee jenen evolutiven Zustandsänderungen durch Kondensation, die wir bei den alten Philosophen der milesischen Schule, vornehmlich bei Anaximenes, vorfinden, ebenso wenig wie mit der Idee der biologischen Evolution Darwin's in unseren Tagen. Bei Calderon idealisiert sich alles, indem es eine allgemeine Bedeutung und einen allgemeinen Charakter annimmt. Wir werden diese seine Idee an anderm Ort wieder aufnehmen.

Im Menschen ist das Blut das erhaltende Element [2]) und das Herz das Centrum, das Königsorgan des ganzen Organismus, indem es das Leben reguliert.[3]) „Das Herz ist das erste, das lebt, und das letzte, welches stirbt,“ sagt er, „und regiert die Sinne und die Potenzen“: [4]) wenn man an Stelle von *Potenzen* Empfindungscentren setzt, wird man in diesen Worten einen Satz der modernen Physiologie finden. Noch wichtiger sind die anderen Worte: „Der Saft des Blutes, in unserer Beschaffenheit, tritt in Beziehung zur Luft,“ [5]) womit der Blutkreislauf, den Servet und nach ihm Harvey entdeckten, angedeutet wird. Wir wissen nicht, ob Calderon Kenntnis von jener Entdeckung erhalten hat; seine Worte klingen so originell und geben auch so wenig Auskunft über den eigentlichen Kreislauf des Blutes, dass wir es sehr bezweifeln und meinen, das sei einer jener genialen Blicke, die Calderons Vernunft in die Natur wirft: da wir, um zu leben, atmen müssen, und das Blut der erhaltende

---

[1]) A. s. Los alimentos del hombre.
[2]) Loa zu A. s. A Dios por razon de Estado.
[3]) Loa zu A. s. El santo rey Don Fernando.
[4]) Ebend.
[5]) El aire, en nuestra composicion, toca el humor de la sangre. A. s. La cura y la enfermedad.

Digitized by Google

Stoff des Körpers ist, fiel ihm ein, dass das Blut den Nahrungsstoff aus der Luft ziehe. Ebenso interessant ist jene andere Idee, womit er die Kant-Laplace'sche Theorie über die Entstehung der Gestirne in Umrissen formuliert; er sagt im Drama *Amado y aborrecido,* Jornada III: „Unsere Gestirne sind eine zersplitterte Sonne“:[1]) ein um so bedeutsamer Gedanke, wenn man bedenkt, wie wir bereits gesagt, dass Calderon von den wissenschaftlichen Entdeckungen jener Zeit, von Copernicus, Kepler, Galilei, nichts erfahren zu haben scheint. Es steht noch auf dem Boden der Ptolomäischen Lehre, obwohl er es nirgends zu erkennen geben will. Wir ersehen dies aus einer Stelle, in welcher er die Reise der Sonne von Osten durch Norden nach Westen beschreibt,[2]) was nur möglich ist, wenn man mit Ptolomäus, das Feststehen der Erde und die Drehung der Sonne um sie annimmt. Nach dieser Ansicht erscheint Calderon Asien im Osten, Amerika im Westen, Afrika im Norden und Europa im Süden. Es gelingt ihm aber, von Jerusalem ausgehend und den Meridianen folgend, mit ziemlicher Genauigkeit die Staaten der Erde zu bestimmen.[3])

Was nun die philosophische Methode anbetrifft, so sehen wir aus Calderons Werken, dass er vornehmlich die aristotelische befolgt, die er gründlich kennt. Der Dichter ruft nicht selten, nach Art der Scholastiker, Aristoteles als Autorität an und entnimmt ihm Sätze, welche die Scholastik vor ihm bereits übernommen hatte, wie: Nihil vacuum in rerum natura.[4]) Auch greift er, wenn er längere Auseinandersetzungen vermeiden will, zum Begriff der Endursache, zur *Causa causarum,* um die Existenz Gottes zu beweisen;[5]) durchweg wendet er die Formel „Stoff und Form“ für Substanz und Erscheinung auch an.[6])

Auch andere griechische Philosophen scheint er zu kennen: er nennt die Stoiker als die hervorragendsten unter ihnen.[7])

---

[1]) Pues mestras luces bellas
Nunca son mas
Que un sol quebrado á estrellas.

[2]) A. s. La nave del Mercader.

[3]) Loa zu A. s. El viatico cordero.

[4]) Loa z. A. s. A Dios por razon de Estado.

[5]) A. s. A Dios por razon de Estado.

[6]) U. a. A. s. La nave del Mercader. — Loa z. A. s. Psiquis y Cupido.

[7]) A. s. A Dios por razon de Estado.

Digitized by Google

Die sieben Weisen führt er ebenfalls einmal an: sie disputieren über die Frage: „Was ist das Kleinste, welches das Grösste fasst, und das Grösste und Kleinste gleichzeitig ist?“ Die Antworten sind sehr verschieden: einer entscheidet sich für das Gesicht, ein anderer für das Gehör, ein dritter für das Herz, ein vierter für den Verstand, ein fünfter für den Kristall.[1])

Es ist nicht sehr schwer zu erkennen, dass Calderon alle diese Anführungen nicht mit der ernsten Ueberlegung des Denkers, sondern bloss mit der Musse und Gemütsruhe eines Spielers vorbringt: manchmal gilt es, eilig einem Dispute zuvorzukommen, manchmal ist es angezeigt, mit billiger Mühe viele Kenntnisse zur Schau zu bringen. So sagt er uns plötzlich, nachdem er in den *Autos* anders und besser sich ausgedrückt hat, dass „Gott das Universum aus dem Exemplar seiner Idee hervorbrachte.“[2]) Das ist ein aus Plato übernommener Satz. In einem andern Stück tritt der menschliche Verstand mit den Kennzeichen der grössten Zahl auf,[3]) was mit anderen Worten Protagoras Satz: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος* übersetzt. Anderswo nennt er den Leib „ein lebendiges gestimmtes Instrument, das innerhalb der Seele geräuschlose Harmonie spielt“;[4]) die Pythagoreer nannten die Seele *die Harmonie des Leibes.* Mit allen diesen Anführungen überrascht er uns und um dieser Ueberraschungen willen, die er bei seinen Zuhörern hervorbringen will, hat er sie auch in seinen Stücken eingeflochten. Bald bricht sich seine innere Idee, die geheime Tendenz seiner Seele wieder Bahn und sein mächtiger Geist schwebt wieder unabhängig und glanzvoll auf der Bühne.

Im übrigen bewegt sich Calderon im Fahrwasser der Scholastik. Wir lassen hier das Urteil folgen, das uns der verehrte Rektor der Universität zu Salamanca, Herr Lozano, in einem gütigen Brief vom 1. August 1895 gab, weil es von Bedeutung ist, zumal es von einem gründlichen Kenner Calderons kommt. Herr Lozano schreibt: „Alle diejenigen, die von Calderon vom philosophischen Standpunkt aus geschrieben haben,

---

[1]) Loi z. A. s. Andromeda y Perseo.
[2]) El Purgatorio de S. Patricio.
[3]) A. s. La divina Filotea.
[4]) A. s. La nave del Mercader.

Digitized by Google

sind darin einig, Calderon habe sich zu sehr von den philosophischen Strömungen, die damals in unserem Lande herrschten, beeinflussen lassen — von jenen Strömungen, die durchaus scholastisch waren. So sagt Menendez Pelayo in seiner Arbeit über Calderon („Calderon y su teatro", die wir auch oben erwähnten): Zweifellos sehr hoch musste die Kultur des Volkes sein, welches solche Schauspiele verstand,[1]) nicht nur wegen der theologischen und philosophischen Anspielungen, die sich darin vorfinden, sondern wegen der oft trockenen, immer didaktischen Ausdrucksweise, besonders in den Zwiegesprächen, in denen oft jedes poetische Kolorit schwindet und an dessen Stelle das kahle, syllogistische Verfahren tritt . . . und die Form eine so derbe und decidierte Gestaltung annimmt, wie in einer scholastischen Argumentation.

Und nicht nur in der Form merkt man diesen scholastischen Einfluss, sondern, wie der eben citierte Schriftsteller weiter sagt, „stammte jene ungezügelte Neigung, alles Abstrakte zu personifizieren, aus den vorherrschenden Einflüssen der scholastischen Philosophie im XVI. Jahrhundert."

Calderon steht unter der unmittelbaren Gewalt jenes Mannes, der im Mittelalter die philosophische Sonne, der Adler der Spekulation gewesen ist; wir meinen Thomas von Aquin. Dieser Mann, dessen genialer Kunstgriff darin bestand, Aristoteles zu christianisieren, der Geister wie Dante völlig beherrscht hat, und heute noch mehr Adepten zählt als irgend ein anderer Philosoph, als irgend ein anderes System — dieser Mann hat auch Calderon für sich gewonnen. Der hl. Thomas ist für ihn die Vollendung jeder Philosophie; er, der wie ein Damm dagestanden, gegen welchen die Wogen der beginnenden Renaissance anprallten und der wie ein reissender Strom sich in jener Zeit den Weg bahnte, ist für Calderon das vollkommenste Muster. Ihm nimmt er oft ganze Ideen, ganze Diktionen, die ganze Art der Argumentation ab;[2])

---

[1]) Wir zeigten an anderer Stelle, dass Calderons Stücke nicht vor dem Volke, sondern im Hoftheater im *Buen Retiro* gespielt wurden und verweisen dabei auf Schack's Geschichte der spanischen dramatischen Litteratur und Kunst, III. Bd. — Berlin 1846.

[2]) Da können wir keine besonderen Stellen angeben; die entnommenen Ideen schwimmen unbestimmt in den verschiedenen Stücken. Man lese z. B. den A. s. A Dios por razon de Estado („Die Güte, nicht

Digitized by Google

Tomas dijo,[1]) der Meister hat gesprochen, sagt er mit Ehrfurcht, um eine schwierige Kontroverse zu entscheiden.

Mit der Patristik ist Calderon ebenfalls vertraut; nicht selten stützt er seine Aussagen, sofern sie in das theologische Gebiet hinübergreifen, mit dem Zeugnis eines Kirchenvaters; so z. B. in der Loa zu A. s. *La lepra de Constantino,* wo er den heiligen Chrysostomus anführt; in anderen *Autos* nennt er den heiligen Augustin,[2]) den heiligen Basilius,[3]) und führt andere Kirchenväter diskutierend an, obwohl nicht in den Fragen, die jeder in seinen Werken erörtert.[4])

Calderon beherrschte die lateinische und die italienische Sprache; er macht Andeutungen, als hätte er etwas griechisch und hebräisch verstanden, aber sicher ist es nicht.[5]) Er hatte eine sehr genaue Kenntnis von der Geschichte der christlichen Kirche und derjenigen seines Landes; er kannte sehr gut die alte Mythologie und die romantischen Sagen von Spanien und Italien, und überhaupt alle Gebiete, die auf eine dichterische Thätigkeit Bezug haben. Denn vor allem war er Dichter und nur wenn er in seiner dichterischen Begeisterung auftritt, kann er der Fülle und Originalität seiner eigenen Gedanken Ausdruck verleihen. Diese originellen Gedanken Calderons haben wir uns im folgenden bemüht zu sammeln, zu ordnen und als ein Ganzes darzustellen. Calderon hat selbständige Ideen genug, um sich von den Fesseln der traditionellen Scholastik frei machen zu können, und obwohl er jene Methode so eifrig befolgt, erzielte er damit nur jene geistige Gymnastik, die nur die Scholastik zu geben vermochte. „Die Scholastik, sagt Condorset, verschärfte die Geister; jener Geschmack an den subtilen Unterscheidungen, jenes Bedürfnis, die Ideen ohne Unterlass zu zer-

---

mitgeteilt, ist unvollkommen" etc.); die Loa zu A. s. La nave del Mercader und kurzweg alle Autos, in denen ein theologisches Argument behandelt wird.

[1]) Loa zu A. s. El Pintor de su deshoura.

[2]) A. s. Lo que va del hombre á Dios.

[3]) A. s. Andromeda y Perseo.

[4]) A. s. Las ordenes militares. — A. s. El sacro Parnaso.

[5]) Er pflegt die Etymologie der Fremdwörter in diesen Sprachen (Fines, Areopag, Moses etc.) zu erklären; so z. B. im A. S. A Dios por razon de Estado. — A. s. El viatico cordero.

Digitized by Google

setzen, deren flüchtige Nüancen aufzufangen, sie mit neuen Wörtern zu repräsentieren; der ganze Apparat, der in's Werk gezogen wurde, um einen Gegner in dem Dispute in Verlegenheit zu bringen, um seinen Fallstricken zu entgehen, war der Ursprung jener philosophischen Analysis, die nachher die fruchtbare Quelle unseres Fortschrittes geworden ist.“ [1]) Calderon fühlt sich nicht selten ob diesen Uebungen müde und erhebt den Blick in die freie Natur, in das von einfacher Wahrheit schimmernde Blau, weit über die Wälder, über die Prairie, längs den spielenden Bächen. Dann fühlt er in seinen innersten Fasern, wie eine freudige und tiefe Melancholie, eine Wärme voll Geheimnis, einen Ernst voll Kindlichkeit. Dann ist er ein Dichter-Philosoph, der „bald mit der süssen Schwärmerei eines behaglich Träumenden, bald mit dem erhabenen Ernste eines tiefsinnigen Mannes oder Greises diese glühende Pracht des Tag- und Nachthimmels, wo die Sterne unverwelkliche Blumen sind, diese von Farbe brennenden, von Duft berauschenden Blüten, die vergänglichen Sterne der Erde, die in Purpur getauchten Buchten, diese furchtbar-schönen Stürme zu belächeln, oder als Offenbarungen des Höchsten zu belauschen.“ [2])

„Alle Erscheinungen der Welt, das Kleinste wie das Grösste, das Lebende wie das Unbelebte, das Ferne wie das Nahe, werden von der heiligen Begeisterung des Dichters, welche in der Natur das Abbild und den Schatten eines höheren Geistes feiert, zu einem Blumenschmuck versammelt, in dessen Tauperlen sich die ewige Schönheit des Jenseits spiegelt. Mit schwärmerischem Naturgefühle wandelt Calderon umher in dem bunten Zaubergarten der Schöpfung, wo ihm jede Blüte, die ihren Kelch sehnsüchtig dem Lichte aufschliesst, der Gesang jedes Vogels, das Rauschen jedes Blattes das ewige Mysterium der Liebe verkündigt. Und so versetzt uns seine Dichtersprache mit dem Schmelz und der Weichheit und zugleich der von innerer Glut leuchtenden Kraft ihrer Bilder in eine südliche Landschaft, unter Palmen und Cypressenhaine, überwölbt von dem tiefen Blau eines ewig reinen Himmels; Lauben von Rosen und Jasmin prangen im ersten heiligen Schmucke des Frühlings, aus dem dunklen Grün

---

[1]) Esquisse des progrès de l'esprit humain, 7ème époque.

[2]) Friedrich Zimmermann bei Schack's c. W. III. Bd. S. 88.

Digitized by Google

glänzen goldene Früchte hervor, im Hintergrunde aber wogt das unendliche Meer und wiegt mit dem Steigen und Fallen seiner Wellen den Geist in sehnsüchtige Träume ein.“ [1])

Diese Worte geben ein treffliches Bild von Calderons Erscheinung; sie ist eine machtvolle Vereinigung der orientalischen Phantasie und Gemütswärme mit der nüchternen abendländischen Intelligenz. Wir haben da die schönste und merkwürdigste Vereinigung des idealistischen Sinnes, der hinter den mannigfachen Komplexen der Erscheinungen immer neue Proportionen und Figuren entdeckt und den Gedanken mit einer Fülle von Schlüssen überrascht, und dem ruhigen und klaren Verständnis der gemeinen Wirklichkeit, welches das Herz in die Labyrinthe der menschlichen Natur einführt und ihm die schönen Felder der Liebe entdeckt. Dicht neben dem strengen ascetischen Rigorismus erscheint, obwohl selten in anstössigen Worten, die Pracht der irdischen Herrlichkeit und neben der schmachtenden Sehnsucht nach himmlischer Wahrheit nehmen wir das Interesse für die Kleinigkeiten des Lebens wahr. Ebenso finden wir da, neben der ursprünglichen Freiheit und Schöpfungskraft des Geistes, eine berechnete Nachgiebigkeit gegen die momentanen Richtungen der Zeit, eine verletzende Sophistik neben der schönsten Sprache der Natur und Ausdrücke weltumfassender Anschauung neben der Anbequemung an die Begriffe und Vorstellungen einer bebestimmten Menschenklasse.

Sein Geist ist einer der edelsten und vollendetsten, welche die Menschheit aufzuweisen hat; er stellt sich dar wie ein nach allen genauen Regeln der Mathematik aufgebauter Palast, aber einer jener Feenpaläste der Mauren mit ihren gewundenen und schlängelnden Arabesken, mit ihrer wunderbaren Farbenkomposition und ihren vollen und phantastischen Formen, gesehen in einer hellen Nacht des südlichen Himmels, wenn der Wind die verborgene Melodie der trockenen Blätter hervorzaubert und über die ferne Wüste den Ruf des Raubtieres hindehnt. Calderon hat das Glück gehabt, das so wenigen grossen Männern gegönnt wurde, ein steter und unsterblicher Gegenstand der Bewunderung und der Nachahmung zu bleiben; und die immer grössere Bedeutung, die er in der Weltlitteratur fortwährend annimmt, zeugt

[1]) Friedrich Zimmermann bei Schack's c. W. III. Bd., S. 67.

Digitized by Google

am besten für seine geistige Kraft. Wir haben ihn als Philosoph darstellen wollen, und obwohl wir uns die grösste Mühe gegeben, den Denker zu verstehen und zu interpretieren, sind wir weit entfernt zu denken, dass es uns auch immer gelungen; vielmehr beeilen wir uns die Befürchtung auszusprechen, dass unsere Arbeit nicht nur ein Versuch, sondern ein schwacher und ungenügender Versuch bleiben wird.

Ueber Calderon scheinen uns die besten, ausser dem bereits citierten Werke von Schack, folgende Schriften:

A. W. von Schlegel: Vorlesungen über dramatische Litteratur und Kunst, Bd. 3.

Valentin Schmidt (Wiener Jahrbücher der Litteratur 1822, Bd. 17—19), der eine psychologische Studie über Calderon giebt.

Trench: Essay on the life and genius of Calderon, 2. Aufl. London 1880.

Fastenrat: Calderon. Leipzig 1881.

Fastenrat: Calderon in Spanien.

Angel Lasso de la Vega: Estudio de las obras de Calderon de la Barca, Madrid 1885.

A. Morel-Fatio: Revue critique des travaux d'érudition publiés en Espagne, Paris 1881.

Digitized by Google

III.

Biographie. — Calderons Weltanschauung.

Es ist nicht ohne ein gewisses Interesse, wenn man sieht, wie die Menschheit gewisse Daten unbeachtet lässt, die ihr irgend einen Vorteil gebracht haben, während sie das Datum einer Schlacht oder eines sonstigen Ereignisses, das ihr grosses Unheil verursacht, niemals vergisst und in allen Geschichtsbüchern mit Aufmerksamkeit aufzeichnet. Was die Menschheit Gutes besitzt, ist ihr von den Männern des Geistes erstritten worden; und gerade diese Männer werden bald in die Vergessenheit zurückgedrängt und bleiben der Mehrzahl der Menschen unbekannt. Um von den Männern zu schweigen, die der Menschheit direkt durch die Werke der Nächstenliebe gedient haben, wollen wir nur einige Beispiele von solchen erwähnen, die ihr auf dem indirekten Wege der Wissenschaft Glück und Wohlfahrt brachten. Lange hat man sich darum gestritten, wie Humboldt uns berichtet, ob Copernicus am 19. Februar 1473, wie Mœstlin will, oder am 12. Februar des gleichen Jahres geboren wurde. Das Datum des Geburtstages von Christoph Columbus schwankte lange in einem Zwischenraume von 19 Jahren; Ramusio setzt es in das Jahr 1430; Bernaldes, sein persönlicher Freund, in das Jahr 1436; der Geschichtsschreiber Muñoz in das Jahr 1446. Kepler scheint nicht am 21. Dezember 1571 zu Weil, sondern in einem Dorfe in Württemberg, zu Magstat, den 27. Dezember 1571 geboren worden zu sein.

Aehnlich ist es auch Calderon ergangen. Gewöhnlich gab man an, er sei im Jahre 1601, am ersten Tage des Jahres geboren worden, und mit dieser Aussage stimmt auch die Biographie

Digitized by Google

Vera Tasis überein. Nun scheint es aber, auch den Forschungen von Antonio de Iza Zamacola y Vilar und von J. E. Hartzenbusch festzustehen, dass er am 19. Januar 1600 zu Madrid geboren wurde[1]). Sein vollständiger Name lautet: Don Pepro Calderon de la Barca Barreda, Gonzales de Henao, Ruiz de Blasco y Rianno. Er war adelig und seine Mutter flammingischer Herkunft.

Ueber diese Verwechslung der Daten vermögen wir uns keine genügende Erklärung zu geben. Vielleicht liegt der Grund hievon in der ungenauen Führung der amtlichen Register oder in der Verwechslung des Datums des Geburts- mit demjenigen des Tauftages. Letzteres erscheint noch plausibler, zumal damals das pfarramtliche Register bei Eintragung von Ehen und Taufen die gleiche offizielle Gültigkeit hatte, wie das staatliche; und da nicht immer die Taufe am Geburtstag geschah, so konnten sich zwei Daten ergeben, die den Geschichtsschreiber leicht verwirren konnten.

Calderon's Produktivität, obwohl lange nicht mit der des Lope de Vega zu vergleichen, ist sehr gross und hat sich fast ausschliesslich in der Poesie bethätigt. In Prosa verfasste er, nach der Angabe von Vera Tasis, nur eine Abhandlung in Verteidigung der Würde der Malerei und eine in Verteidigung des Schauspieles; ebenso ein Schriftstück über den Einzug der Königin Mutter. Leider ward der Ruhm, den Calderon durch seine Werke sich erwarb, diesen Werken selbst verhängnisvoll; denn nicht selten wurden sie zu verschiedenen Anlässen zugerichtet und den Launen der Kopisten und unbedeutender Dichter anheim gegeben. So erklären sich die Verunstaltungen, die uns manches seiner Stücke fast unkenntlich machen; vielleicht ist auch manches Drama, dem sein Autor Ruhm verschaffen wollte, uns unter Calderon's Namen zugekommen, das durchaus seines Namens nicht würdig war. Vera Tasis gibt an, er habe mehr als 120 Schauspiele (von denen nur 108 uns genau zugekommen sind), und mehr als 100 *Autos sacramentales* (von denen wir nur 73 mit Sicherheit kennen), ausserdem noch mehr als 200 Loas (Vor- und Zwischenspiele), 100 verschiedene Sonnette, eine Abhandlung in Oktaven über die letzten Dinge, Lieder, Romancen

[1]) Siehe das schon citierte Werk von Ferd. Wolf.

Digitized by Google

etc. verfasst. Diese Angabe macht Calderon selbst in einem Briefe vom 24. Juli 1680 an den Herzog von Veragna, der im „Theatro espannol de D. Vicente Garcia de la Huerta", II. Teil, III. Band wiedergegeben ist[1]). Die vollendetste Sammlung von Calderon's Werken findet sich in der Bibliothek des Colejio Mayor de Oviedo zu Salamanca. Die *Autos,* religiös-moralische Stücke, wurden dem deutschen Kaiser und dem französischen Könige übersandt; ob im Original, wissen wir nicht.

Calderon muss eine idyllische, ungemein empfindliche und zarte Seele besessen haben; schon bei den ersten Worten, die er niederschreibt, ist er feierlich und sein Geist erfasst sofort die Lyrik. Wie ein majestätischer Adler erhebt er sich mit ausgespannten Flügeln und dreht seinen Flug in der Richtung der Sonne. Ohne den religiösen Gefühlen untreu zu werden, welche eine mystische Stimmung seiner Seele und die Erziehung seiner ersten Jugend ihm beigebracht und ohne sich gegen sie zu empören, erkennt man leicht an ihm eine unbezwingbare Tendenz, zur Lösung der verschiedenartigen und tiefen Probleme des Menschenlebens vorzudringen. Anstatt aber in jenem zweifelvollen Schmerze, der sich der Denker bei ihren ersten Schritten auf dem Pfade der Erkenntnis bemächtigt, alle jenen Dogmen des Gedankens, welche die gewöhnliche Erfahrung lehrt, von sich wegzuwerfen, um sich allein den ganzen Plan der Welt nach den Schlüssen seiner Vernunft zu konstruieren, behielt Calderon auf seiner einsamen Wanderung durch die Gefilde des Ungewissen eine Fackel in der Hand, die ihn vor den Trugerscheinungen seines eigenen Schattens warnte. Er sagt sich beständig: Willst Du das Absolute finden, so bilde es nicht aus Dir heraus; er ahnt überall die Nähe der Wahrheit, ohne sie von seiner Auffassung oder von der Form seines Denkens abhängig zu machen. Das ist schon eine überaus vorsichtige Handlungsweise; denn, wenn man bei der philosophischen Forschung von dem ausgeht, das in dem Denkenden selbst gegeben ist, ist es nicht möglich, dass andere Schlüsse gezogen werden, als solche, die einer besonderen Auffassung entsprechen und die

---

[1]) Angegeben in der von uns benützten Ausgabe der Schauspiele. Nach diesem Datum hat Calderon noch andere Schauspiele verfasst, so zum Beispiel „Hado y divisa", das er im 81. Jahre schrieb.

Digitized by Google

daher nur persönlich sein können. Calderon macht sich nicht an das Problem heran mit der Forderung, es müsse sich an die Lösung halten, die er aufstelle; sondern er räumt zum Voraus ein, dass diese Lösung bereits existiere, und dass es nun an ihm stehe, sich so dem Problem gegenüber zu stellen, dass er dieselbe erfasse. Er nimmt von Vorneherein an, es könne wahr sein, was er nicht begreift, und es sei sicher und wahr, dass er nicht Alles begreife. Diese Selbstlosigkeit und ausserordentliche Klugheit, die ihm von der Religion angeraten wurde, erweitert seinen Blick ins Unermessliche und erfüllt ihn mit Kraft. So rüstete sich Calderon zu seinen Forschungen; denn schon als Jüngling fühlte er eine tiefe, beinahe drückende Einsamkeit, die Einsamkeit des Genies, die ihn leicht in das Labyrinth seines eigenen *Ich* getrieben hätte. Das Panorama, welches die Natur vor seinen Augen entfaltete, fesselte ihn lange Stunden, den jungen Busen mit geheimer Bangigkeit erfüllend, auf einer Wiese oder am Fenster seines Zimmers; die Sonne ging unter am Horizont, die Hügel prangten in blühendem Grün, die Landschaft duftete beim leisen Wehen des Windes, die Wellen des Manzanares flossen scherzend dahin; oder es war eine sternbesäete Nacht, der Mond lind durch den Raum wandelnd, eine kärglich beleuchtete, schweigsame Ebene, ein Haufen Häuser, in Dunkelheit gehüllt, menschliche Wesen verbergend, und in der Ferne Berge, Schweigen, Geheimnis .... Alles dies spiegelte sich in seinem Innern mit einer fast beklemmenden Rührung ab, Alles fühlte er, aber er verstand es nicht, die Kette der Vorgänge, die er betrachtete, hatte sich von ihm losgelöst, er war ein armes Waisenkind inmitten einer fröhlichen Familie. „Ach, was geht mich an, wenn der Frühling so lieblich die rosigen Teppiche ausstreut; wenn die lispelnden Winde duftende Klänge hervorzaubern, wenn die Quellen, wie schmelzende Perlen, anmutig der Vögel Gesänge begleiten; was geht mich das an, wenn Blumen, wenn Liebe, wenn der Wind, das Wasser das All mich traurig machen?“ [1]) Ein melancholischer Zug legte sich über sein Antlitz nieder, ein sonderbarer Ernst, der seine Lehrer in Salamanca, wohin er mit 13 Jahren an die Universität kam und bis 1619 Theologie und Mathematik studierte (vom

[1]) La Criada y la Señora, Jorn I.

Digitized by Google

9. Jahre an war er an einem Jesuitenkollegium gewesen), nicht begreifen konnten. Er versuchte in seinem 14. Jahre seinen Gefühlen in einem Schauspiele Luft zu machen, das er „Der Himmelswagen“ nannte. Mit 19 Jahren hatte er die Studien an der Universität absolviert.

Die Sehnsucht, zu wissen, aufzuklären, was ihn umgab, trieb ihn, nach Ruhm dürstend, im Jahre 1625 nach Mailand und Flandern im Heere des Königs, und er blieb bis 1635 von seinem Vaterlande abwesend. Aber auch dann hatte sein Blick immer noch den Ausdruck einer quälenden Sehnsucht und sein Gesicht zeigte die tiefe Melancholie einer unermesslichen, unerwiderten Liebe. Beim abgemessenen Schritt der Soldaten, welche in einer grossen Heersäule die Ebenen Flanderns durchzogen, entfernte sich seine Aufmerksamkeit von jenen glänzenden Waffen, von dem Staub der Pferde, von den Gesängen, welche die Glut der Sonne seinen braunen Gefährten entpresste, und versenkte sich in tiefes Forschen. Merkwürdige Schule und doch nicht die Bücher verstaubter Phantasien, nicht die Grübeleien prætentiöser Gehirne, noch die herausgeschwitzten Visionen verknöcherter Philosophen konnten die unbändige Kraft seines Geistes zur Lösung seiner wichtigen Aufgabe führen. Das Schlachtfeld, das Ringen und Verschwinden, eine feierliche Ruhe nach verzweifeltem Geheul, das waren die Augenblicke, in denen sein Geist die Lösungspunkte des Problems aufzeichnete. Starr den Ansturm einer Festung beobachtend, die Wogen der Soldaten hin und her geschleudert anblickend, oder hingestreckt auf den Feldern Kataloniens, wo er sich (1657) Heldenruhm erwarb, ergriff er den Sieg seines Gedankens. Da erblickte er das Unermessliche, in welches alles Geschehene sich senkt, da fühlte er die Nähe jener Ruhe, welche den Zuckungen aller Phänomene folgte, und, schwebend über dem Abgrund, erfuhr er, dass die Kraft aller Erscheinungen *die* war, ein Verhältnis, irgend welches, zwischen den Gedanken, dem Geist, und jenem ewigen Schweigen herzustellen. Jene mächtige, unbekannte Unendlichkeit hielt ihm auf einmal den grossen Wert des Lebens vor, und er fragte sich, welches seine Stellung darin sein würde.

So ward Calderon ein Philosoph, so hatte er einen festen Punkt gewonnen, von welchem aus er das Universum beobachten konnte. Von nun an wurde er ruhiger, seine Melancholie ver-

Digitized by Google

lor ihre quälende Gewalt und schlug in einen sanften Ernst, in eine mystische Selbstlosigkeit um. Er schrieb fortan mit Vorliebe Stücke von religiös-philosophischem Inhalte.

Im Jahre 1637 erhielt er die Auszeichnung des Santiago-Ordens, nachdem er seit 1635 am Hofe die Leitung des Theaters geführt hatte. Im Jahre 1651 wurde er Priester und 1663 Hofkaplan. Er starb am 25. Mai 1681, am Pfingsttage.

Sehen wir jetzt uns die philosophische Aufgabe unseres Dichters näher an.

Von dem gewonnenen Ufer der *ewigen Ruhe*, d. h. von der Ueberzeugung eines beharrenden Princips aus, wagt sich Calderon weiter zur Erforschung der Welt. Vor ihm avancieren, von der beweglichen Unendlichkeit her, die Wellen des Lebens, die Erscheinungen, mit sonderbarer Klage seine Füsse labend; weiter hin eine endlose Unruhe, darüber ein schauerliches Röcheln, düstere Einsamkeit, hie und da der liebliche Anblick eines Sternes oder das kalte Leichengesicht des Trabanten einer unbekannten Sonne. Es war furchtbar und grossartig zugleich; aber Alles rang, Alles wand sich in quälender Sehnsucht, Alles sprach von Ruhe, Alles verlangte nach Ruhe, strebte nach Glück, Glück und Ruhe schienen das Gleiche zu sein. Hier war somit Alles einig; auch er hatte in seinem Innern eine solche Welt getragen und hatte sich gleichfalls nach jener Ruhe gesehnt; noch einmal, wimmernd wie ein Kind, blickte er in das Universum hinaus.

Und das Universum wirbelte um ihn herum; die Materie gestaltete sich in unendliche Formen, die eine mit den andern durch gegenseitige Wechselwirkung verbunden; ein unaufhörliches Fluktuieren, ein Sichbilden und Verschwinden, das war alles, was ihm gelang, wahrzunehmen[1]). Aber mitten im ewigen Verändern blieb doch unverändert das Ewige, auch das fortwährend Sichbewegende war ruhig in dem Fortwährenden. Noch einmal trat ihm diese mysteriöse Ruhe entgegen, noch einmal führte sie ihm die ganze Natur vor die Augen, und zum ersten Male fühlte er bei diesem Gedanken einen Schauder von Furcht.

---

[1]) Um den Satz: Alles in der Welt ist Erscheinung, dreht sich der Auto: La vida es sueño.

Digitized by Google

Aber was war jene Ruhe? War sie jenes eisige Fluidum Spinoza's, oder die Weltidee Plato's oder die formlose Substanz des Aristoteles? Nein; eine Gott-Welt war ihm ein Widerspruch und Giordano Bruno war Calderon gänzlich unbekannt (Spinoza war damals noch Kind); auch Descartes, der damals mehr in Holland als in Frankreich, geschweige denn in Spanien, bekannt war, war ihm sehr wahrscheinlich fremd [1]), und die Gedanken Plato's und Aristoteles, deckten sich ebensowenig mit dem seinigen. Er dachte anders: Dieser Gott, den ich fühle, lagert nicht ausserhalb der belebten Welt, die ich sehe, denn überall sehe ich ihn durchscheinen: ein Gott, der ausserhalb seiner bildet und erschafft, ist kein Gott, ist ein Künstler. Was da ist, sind Erscheinungen; was da erscheint, ist der Ewige; aber was sind die Erscheinungen? die endlosen Offenbarungen jenes ewigen Wesens, das sie immerwährend anzudeuten versuchen: der Ewige erscheint ewig sich selber! [2])

Die Erscheinungen zeigen nur in der That, welche Macht der Unendliche hat, sich selber zu offenbaren, das heisst, sie zeigen mir das Bewusstsein seiner, eine Thätigkeit in sich selbst, die Selbsterkenntnis jenes Unendlichen in sich, und die Kraft dieser Erkenntnis ist die Lebenskraft des Alls!

Diese Kraft ist nicht die Erzeugung selbst, noch die leitende Idee der Ordnung und Klassifizierung oder absolute Erkenntnis, sondern sie ist das Leben des Erzeugten in der Erkenntnis; und ist doch mit der Erzeugung und der Erkenntnis nur *Eins*, weil die Schöpfung nur durch die Erhaltung besteht, und die Erhaltung eine ewig erneuerte Schöpfung ist.

So stellt sich dem Dichter die Idee der Gottheit dar, ein Gott-Erzeugung (Poder), ein Gott-Erkenntnis (Sabiduria) und ein Gott-Kraft (Espiritu), der in drei Offenbarungen nur eine Wesenheit bildet in der fernen Zurückgezogenheit des Absoluten. Die Materie ist nur die Beziehung innerhalb dieses Dreieinigen Gottes. [3])

---

[1]) Wir werden diese Frage später noch ausführlicher auseinandersetzen.

[2]) Diese Idee ist die Grundidee verschiedener Autos, u. A. des Auto: A Dios por razon de Estado, und Loa z. A. s. El Valle de la Zarzuela.

[3]) Die Auffassung der Materie unter diesem geometrischen Gesichtspunkt ist vom hl. Augustin, der sie *ca pacitas formarum* nennt: Mutabilitas rerum mutabilium ipsa ea pax est formarum omnium in quas mu-

Digitized by Google

Im Mittelalter findet sich ein Philosoph, der in ganz ähnlicher Weise diese Idee des Höchsten und Ersten auffasst; wir wissen wohl, dass sie die Feststellung des christlichen Dogmas ist und als solche bei allen Denkern der christlichen Richtung sich findet. Bei diesen jedoch nimmt sie einen ausgeprägten theologischen Charakter an, während wir nur auf philosophischem Boden verweilen wollen. Daher übersehen wir alle andern und erwähnen nur denjenigen, dessen Ausführungen mit den obigen uns übereinzustimmen scheinen. Es ist dies Nikolaus Cusanus (1401—1464), der Vorläufer des Copernicus, berühmt nicht nur als Philosoph, sondern auch als Astronom und Naturwissenschaftler. Er fasst Gott als das Grösste, das Unendliche, das absolute Maximum auf, der Alles umfasst und durch nichts begrenzt wird; Zeit, Raum, Bewegung sind nichts an ihm. Er ist aber gleichzeitig das Minimum, denn seine Gegenwart ist in Allem. Er bildet das an den Dingen, was wirklich an ihnen *ist;* Alles hängt von ihm ab, denn er ist absolute Notwendigkeit. Er ist für Alles, was existiert, dreifache Ursache, denn er ist causa efficiens, causa formalis, causa finalis: Deus est tricausalis, er ist die reine Wirklichkeit, purissimus actus, infinita actualitas, er ist die Einheit, das gewaltige Leben des Alls, er ist das ἕν, das ταὐτόν, aber ohne das ἕτερον. Er ist aber dreieinig, da er zugleich denkendes Subjekt, Denkobjekt und Denken ist: intélligens, intelligibile, intelligere. Er ist unitas, aequalitas et connexio. — Ab unitate gignitur unitatis æqualitas; connexio vero ab unitate procedit et ab aequalitate. — Gott ist Können, Wissen, Wollen.

Aber auch die Naturwelt zeigt diese Trinität, wie es nicht anders sein kann wegen der Beziehung, die zwischen dem Machenden und dem Gemachten existiert: mundus quoque trinus. In der Natur finden wir eine Gewalt zu schaffen; davon scheidet sich sofort das Produkt als zweite Phase, während eine gewisse innere Beziehung zwischen beiden das Ganze erhält. Diese drei Momente charakterisieren sich als fecunditas, proles, amor. Die

---

tantur res mutabiles (Conf. 12, 6, 6). — Et intendi in ipsa corpora, eorumque mutabilitatem altius inspexi, qui desinunt esse quod fuerant et incipiunt esse quod non erant, fœdas et horribiles formas perturbatis ordinibus volverat animus, sed formas tamen (De Gen. c. M. I).

Digitized by Google

Geisteswelt entzieht sich auch nicht dieser Regel, denn auch da waltet eine trinitas intellectualis: fecunditas, notitia seu conceptus, amplexus seu voluntas [1]).

Sehr interessant ist die Uebereinstimmung in den Resultaten, welche die beiden Denker aus ihren Spekulationen ziehen, obwohl der Weg der Argumentation ein so verschiedener ist. Wir müssen jedoch bemerken, dass Calderon keine eigentlichen Erörterungen macht, sondern nur durch mannigfaltige Wendungen dem Gedanken jene Form beibringt, die wir oben darzustellen versucht.

Calderon scheint sofort begriffen zu haben, dass die Materie, als *capacitas formarum,* als Formenfähigkeit aufgefasst, an sich nichts Reelles sei und lediglich einen gewissen logischen Bestand habe; sie erschien ihm sogleich als die Wirkung der Veränderlichkeit. Es schien ihm nun, dass eine Erscheinung in ihm sich nicht abspiegeln könne, wenn in ihm nicht etwas Analoges sei, dem sie gewissermassen entspreche, wo sie sich gleichsam anklebe [2]), und dass er sie nicht aufnehmen und analysieren könne, wenn sie sich in ihm nicht auflöse. Er kam somit zum Schlusse, dass der Mensch das hergestellte Gleichgewicht aller möglichen Erscheinungen sei [3]). Im Auto sacramental La nave del Mercader nennt er desshalb den Leib ein Instrument, dessen inneres Gesetz die Seele ist [4]). Da eben, in diesem Gleichgewicht, ruht die Kontrolle der Erscheinungen und hebt sich jede Regung der umliegenden Welt auf. Es ist nicht zu misskennen, mit welcher unendlichen Würde dieses Resultat die Menschheit umgab und wie eng wurde ihr Weg durch die Geschichte mit den glühenden Schranken der feierlichsten Verantwortung gemacht [5])!

---

[1]) Cusanus fasst, wie Calderon, den Menschen unter dem Gesichtspunkte des Mikrokosmns, als parvus mundus auf.

[2]) Schon Plato sagte ähnlich, das Erkennen sei ein halbes Sicherinnern.

[3]) Vergl. besonders Ende des A. s. La Inmunidad del Sagrario: Feliz mundo, que se ve — en el hombre restaurado. — Rénan sagt auch ähnlich: Chaque tête pensante a été, à sa guise, le miroir de l'univers (Fragm. philosoph. pag. 287). — „Connaître c'est comparer un souvenir à une sensation". Guyaux, Genèse de l'idée de temps, pag. 21.

[4]) Es el cuerpo — templado instrumento vivo, que interiormente va haciendo — al alma harmonia sin ruido.

[5]) A. s. El Gran Teatro del mundo.

Digitized by Google

An diesem Punkt angelangt, finden wir für angemessen, diese antropocentrische Auffassung Calderon's mit derjenigen anderer Philosophen zu vergleichen, um dadurch die originelle Stellung unseres Dichters besser hervorzuheben. Die menschliche Persönlichkeit hat auch für ihn einen Centralwert in der Schöpfung, ähnlich wie das „Ich" bei Fichte und Schopenhauer; anstatt aber für ihn den Ursprung des Universums zu repräsentieren, wie bei diesen beiden Philosophen, ist sie das Resultat, wenigstens was ihre organische Verfassung anbelangt, von dessen Gesamtwirkung. Calderon rettet dadurch die unabhängige Existenz der Aussenwelt, ohne sie dem Subjekt einimpfen zu müssen, wie jene und auch Hegel gethan. Calderon's Auffassung gewinnt über die andere *den* Vorteil, dass sie leicht das selbständige Walten der Natur und ihren unabwendbaren Einfluss auf den Menschen erklärt, ohne dessen ausserordentliche Stellung und Gewalt innerhalb derselben einzuschränken. Im Auto s. La cura y la enfermedad wird die Menschheit *eine Tochter des Universums* genannt; bei dieser Annahme würde auch die Apriorität der Begriffe, die Kant als unbeweisbar annimmt, nicht mehr schwer zu erklären sein.

Die Entwicklung bis zur Bildung des Menschen ist ein stufenweises Fortschreiten der Formen oder der Gebilde, die von der einfachsten Gestalt durch Veränderung zur höchsten Ausbildung gelangen. Diese Veränderung geht jedoch nicht, wie die Evolution Darwin's, auf dem biologischen Wege der natürlichen Fortpflanzung vor sich, welche ja für jeden Typus mehr den Charakter des Beharrens als den des Veränderns trägt, sondern sie vollzieht sich im Gleichgewicht der Einflüsse im Universum, etwa durch die kosmische Kraft, die er, nach der damaligen astrologischen Auffassung, in den Einflüssen und Einwirkungen der Gestirne ausgedrückt findet. Er beschreibt an mehreren Stellen, die wir im II. Kapitel angegeben haben, den Uebergang z. B. einer Blume in einen Vogel, die Combination der vereinigten Wirkung des Wassers, des Windes, der Erde, der Materie in ein Pferd u. s. w. Das Sinnbild dieser Entwicklung ist der Vogel Fenix, der aus der eigenen Asche weit schöner und verjüngt wieder ersteht[1]).

[1]) S. II. Kapitel.

Digitized by Google

Diese Entwicklung ist eine Wechselwirkung durch die Form der Körper bis zur Erlangung des Gleichgewichts. Die Form übermittelt in entsprechender Weise die Kraft der inneren Bestimmung des Körpers: dies lässt erkennen, dass im Universum die Tendenz nach der Verwirklichung eines Planes besteht, obwohl dieser nicht immer offenkundig, sondern oft durch Widerstände vorschreitet. Im Auto s. Los alimentos del hombre wird die Abstammung des Menschen aus dieser mannigfachen Wechselwirkung erörtert und als die Synthese aller möglichen Wesen charakterisiert[1]). Der Engländer Baco hebt auch, wo er von der Schöpfung spricht, die Entstehung der Formen aus der Urmaterie als die eigentliche Charakteristik der Entwicklung hervor: „In den Werken der Schöpfung sehen wir einen zweifachen Ausfluss der Kraft und Gewalt des Schöpfers: der eine bezieht sich auf seine Macht, der andere auf seine Weisheit. Der eine gibt sich besonders in der Schöpfung der Materie kund, der andere dagegen in der Schönheit der Form, womit die Materie nunmehr bekleidet wird. Während nun die Schöpfung der Materie sich als das blosse Werk seiner Hände hinstellt, trägt die Einführung der Gestalt in die Materie den Charakter eines Gesetzes oder eines Befehles[2]).“

Wir entnehmen einem vor zwei Jahren in Madrid erschienenen Werke von Arturo Soria, eine Illustration, welche diese Entfaltnng und den Zusammenhang zwischen der ersten und der letzten Form der Naturgebilde sehr getreu darstellt. Der Mensch erscheint in einem Krystall eingeschlossen, dessen verschiedene Flächen den verschiedenen Flächen des menschlichen Körpers und den Ausbildungen der Finger und Zehen entsprechen. Die Uebereinstimmung ist in der That wunderbar.[3])

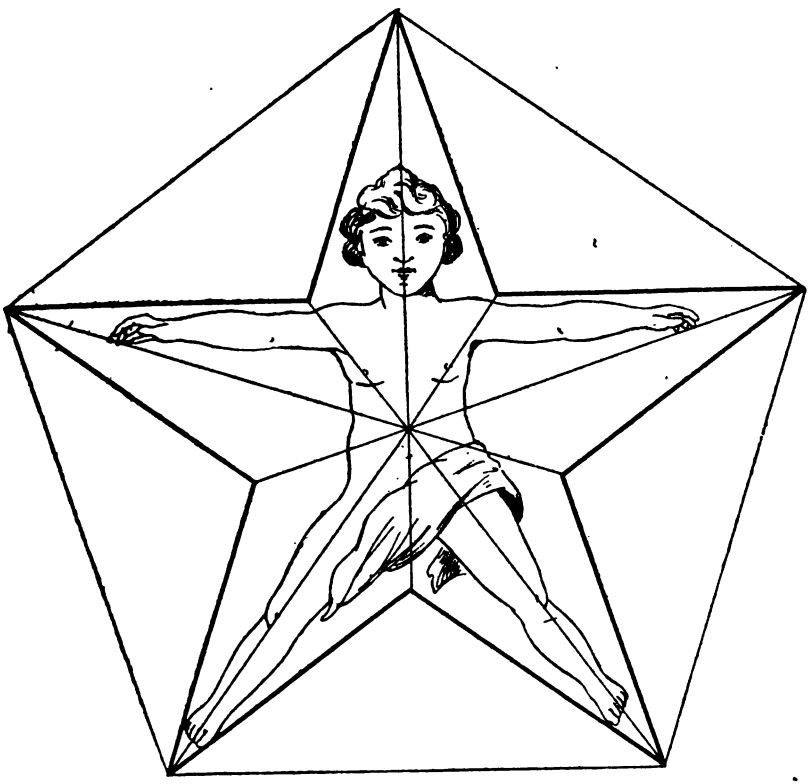
---

[1]) S. II. Kapitel.

[2]) Das Christentum, I., S. 126—127.

[3]) Origen poliedrico de las especies.

Digitized by Google



Uebrigens ist diese Idee der geordneten Entwicklung durch die Wechselwirkung der Körper als solche aufeinander — eine Wechselwirkung, auf welcher der Satz der Erhaltung der Energie beruht — gar nicht neu. Der heilige Vincentius von Lerins, angeführt von Brunetière, hatte sie in folgenden Worten ausgedrückt: Quod volvitur non ideo proprietate muntatur: die Evolution — das ist der richtige Ausdruck — hebt die Wendepunkte nicht auf, die ihr Fortschreiten andeuten. Dies drückt genau, wenn wir richtig interpretieren, Calderon's Gedanken aus. Aber schon im XIII. Jahrhundert hat unser Dichter bezüglich dieser Idee in seinem Vaterlande einen Vorgänger gehabt. Joan

[1]) Brunetière, de l'Academie française: Science et Religion, Paris 1895.

Digitized by Google

Lorenzo Seguro de Astorga beschreibt in seinem *Poemai de Alejandro* verschiedene Naturgebilde, deren Entstehen in der gleichen Weise unter dem Einflusse der kosmischen Kraft vor sich geht, wie die Thränen durch das Einwirken äusserer und innerer Ursachen auf den Menschen entstehen. Es handelt sich dabei mehr um ein Bestimmen der bestehenden Gesetze, als um einen Druck auf den Organismus[1]).

Trotz der Verkettung der Vorgänge in der Entwicklung werden die Unterschiede zwischen den Genera nicht aufgehoben, sondern jedes Genus gewinnt dadurch gerade eine besondere Geltung und übernimmt eine Rolle. Wir erwähnen hier einen sehr bekannten Gelehrten unserer Tage, der ebenfalls diese Ansicht hegt. Er sagt wörtlich in seinem Buche *Die Philosophie im Lichte der Sprache*: „Die Natur ohne Generaunterschiede wäre wieder das Chaos. Es kann zwar gesagt werden, dass nicht die Natur, sondern wir gelb von grün, dass nicht die Natur, sondern wir hohe von tiefen Noten unterscheiden. Dies ist in gewissem Sinne wahr, nämlich insofern als die Natur nur in so weit für uns existiert, als sie von uns begriffen wird. Aber auf der andern Seite können wir nur begreifen, was begreifbar, und nur unterscheiden, was unterscheidbar ist; und wenn wir auf unseren Begriff von den Genera die alte Probe von der Abstammung von gemeinsamen Eltern anwenden, so muss klar werden, dass dieser generische Begriff der Dinge nicht vollständig subjektiv ist, obgleich er, wie unsere ganze Erkenntnis, auf subjektiver Wahrnehmung beruht. — Wenn einmal ein Genus richtig als solches anerkennt ist, scheint mir die Annahme, es könne je ein Genus zu einem andern Genus aufsteigen, ein Widerspruch in sich selbst. Man kann sich vorstellen, dass aus einer Urform, die weder Pflanze, noch Tier ist, sich möglicherweise eine Pflanze oder ein Tier entwickeln kann; aber einmal Pflanze und es werden immer nur Pflanzen, einmal Tier und es werden immer nur Tiere daraus hervorgehen. Ja, ich gehe einen Schritt weiter und sage, ein-

[1]) Trostbrief Alexanders an seine Mutter Olympia: Madre se alguno por derecho oviesse de llorar, puese llorase el cielo por sus estrellas, é los mares por sus pescados é el aer por sus aves, é las tierras por sus yerbas é por cuanto en ello a. — S. c. Werk Ferd. Wolf: Studien zur Geschichte der spanischen und portugiesischen Nationallitteratur, Berlin 1859.

Digitized by Google

mal Schaf immer Schaf, einmal Affe immer Affe, einmal Mensch immer Mensch. Ich kann mir denken, dass es vor dem Anbeginn aller Dinge ein Wesen gab, welches noch weder Affe noch Mensch war und von einem derartigen Wesen kann man vermuten, dass es sich zu einem Affen oder einem Menschen entwickelt habe. Aber es scheint mir einfach vernunftswidrig nach einem fossilen Affen als dem Stammvater eines fossilen Menschen sich umzusehen."

Soviel Max Müller.

Wie lässt sich nun bei dieser Auffassung der Dinge die menschliche Seele definieren? Wie nimmt sie sich dabei aus? Das bereits Gesagte könnte uns schon auf diese Frage Antwort geben; wir ziehen jedoch die Worte unseres Dichters vor. Nach einer Stelle vom Auto El diablo mudo erscheint der menschliche Geist als die abstrakte Conception der gesamten harmonischen Natur[1]). Ebenso kann man aus den Darstellungen in den Autos entnehmen, dass der Gedanke der Akt des Sichbewegens unter den Erscheinungen ist, um zu urteilen[2]), während in einem Drama die Vernunft als die Fähigkeit erscheint, die Erscheinungen zu vergleichen und daraus Schlüsse zu ziehen[3]). Der Geist in seiner Thätigkeit gegenüber ihrer Endbestimmung aufgefasst, heisst Seele[4]).

Man sieht, mit welcher Konsequenz die Schlüsse und Folgerungen gezogen werden; es wird scharf unterschieden zwischen Materie und Geist. aber die zwei Substanzen bedingen einander dermassen, dass die eine für die andere notwendig ist. Auch im Falle, dass zum Beispiel die Materie einmal aufhören würde, würde sie doch im Geiste gewissermassen immer noch fortbestehen.

Allein auch diese Auffassung, diese scharfe und sichere Definition der Seele gehört Calderon nicht ausschliesslich an; sie findet sich beim heiligen Thomas von Aquin. Nachdem dieser in scholastischer Art auseinander gesetzt hat, dass es

---

[1]) Naturaleza — y conocimiento
son una cosa mesura,
pero la una en comun — el otro en particular.

[2]) U. a. Auto El pleito matrimonial.

[3]) Con quien vengo, vengo, II. Jorn. u. a.

[4]) Autos sacramentales.

Digitized by Google

eine Unvollkommenheit sei, dass ein jedes Ding nur seine eigenen und nicht auch die Vollkommenheiten der andern Dinge besitze, führt er weiter aus: „Ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio, quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur, quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem; et ideo dicitur, animam esse quodadmodo omnia, quia nata est omnia cognoscere; et secundum hunc modum possibile est, ut in una re totius universi perfectio existat[1]).“

Nun blieb noch Eines zu entscheiden. Wenn der Mensch das Aequilibrium der Erscheinungen war, warum war er ausserhalb des Laufes der Vorgänge geworfen, warum ergriff er nicht die Kette der Begebenheiten? War die ursprüngliche Stellung des Menschen die, welche er jetzt einnahm? Es war so vieles, man musste es bekennen, in und ausser ihm, so düster, so qualvoll, so sinnlos! Und vor Allem, woher stammte diese Tendenz im Menschen, seine Auffassung, seine Gesinnung, sein *Ich* an den Grund von Allem zu setzen, Alles nach sich selbst zu beurteilen, Allem das beizulegen, was er selbst in sich hatte?[2]) Dieses Anblicken der Dinge von sich selber aus, als von ihrer Quelle, anstatt sie in der Richtung zu betrachten, in welcher Alles notwendigerweise floss, das heisst in Gott; diese individuelle Beurteilung, die der Mensch, als er aus dem Schosse der Natur hervorspross, unmöglich haben konnte[3]), da er nach den Gesetzen derselben gemacht war, schien ihm ein Verbrechen. Er sah darin in der Menschheit die Erkenntnis verdunkelt[4]). Die Erkenntnis, deren Aeusserung in der innigen Tendenz, Alles zu

---

[1]) Quaest. disp. q. 2.

[2]) en efecto es preciso
Que todo estilo se extrañe
Cuando es extraño el estilo.
Eco y Narciso.

[3]) Diese ist eine der Hauptideen der Autos (S. El Gran Teatro del mundo, La nave del mercader, Los alimentos del hombre, El Pintor de su deshoura, La vida es sueño etc.).

[4]) Die meisten Autos; z. B. La nave del mercader, Los alimentos del hombre etc.

Digitized by Google

vereinigen und zu verschmelzen, Liebe ist, eine Liebe, die Alles durchdringt und durchwärmt, Alles beleuchtet und beglückt.[1]) Aus dieser Liebe leitet Calderon mit unglaublichem Scharfsinn alles Wissen und das Endziel von Allem in seinem Schauspiele *De una causa dos efectos* ab.[2])

Diese Liebe, die Triebfeder unseres Erdenlebens, in ihrem weitesten Sinne, ist, da der Mensch dieses heilige Gesetz auf sich selber, als auf seinen Erlasser bezieht, der Ursprung all unseres Uebels, all unseres Unglücks. In der *wahren* Liebe ist das All ein ewiger Gesang, in der Liebe, die wir auf uns mit einer Art Selbstvergötterung[3]) beziehen, liegt eine Trübung der ewigen Erkenntnis in uns; wir rollen um unser armseliges *Ich*

---

[1]) A. s. Psiquis y Cupido etc.

[2]) Fed. — Pues es ciencia el ser amante?
Fad. — De harto desvelo y cuidado;
Porque, aunque para saberla
No es menester estudiarla,
Pues el mas necio se halla
Sin pensarlo dentro della,
Para aprovecharla sí;
I no solo es ciencia amor,
Pero no hay ciencia, señor,
Que amor no contenga en sí.
La de artes, pues cada dia
Todo silogismo es;
De filosofia, pues
Natural filosofia
Es; la de leyes tambien
Pues para que bien se avenga
No hay republica que tenga
Mas leyes que el querer bien;
Tambien es de astrologia
Que es ciencia de las estrellas
I el amor consiste en ellas;
Hasta la de Teologia
Es pues si tiene, señor,
De la teologia el efecto
A Dios mismo por objecto,
Tambien es Dios el amor.
Jorn. II.

[3]) In Auto La cura y la enfermedad wird zur Gottheit gesprochen: Vete que yo aspiro — (ser) dueño de mi mismo.

Digitized by Google

unbestimmbar dahin, es paralysieren sich an uns die Regungen des ewigen Lebens, es trocknen aus die wonnigen Fluten der Wahrheit.[1]) Wir haben keine Erkenntnis mehr, sondern wir behaupten nur noch; wir müssen uns um unser Centrum drehen, wie in einem entsetzlichen Wahn; wir stürzen quer durch die Ordnung der ewigen Harmonie. Wir sind *als wären wir nicht.* Unsere Sinne, krankhaft erregt, empfinden mit einer Art Phrenesie, mit einer Art schmerzhafter Wollust, nicht nur mit Gefahr, sondern mit der Sicherheit, sich zu täuschen; und mehr und mehr entfernt sich, wie ein Paradies, das einst war, die rosige, geliebte Vision des Absoluten, bis sie gänzlich verschwindet.

Das ist der ewige Tod.

In diesem unnatürlichen Verhältnis zwischen der schöpferischen Gottheit und dem Menschen erblickt Calderon den Ursprung der *Religion*, welche eben diesen Bruch, der zu Ungunsten des Menschen ausfallen muss, aufzuheben sucht. Und diese Erkenntnis, die im Menschen gleichsam verdunkelt erschien, die immer dem Menschen gegenüber eine hoffnungsvolle, coërcitive Stellung eingenommen hat; diese Erkenntnis Gottes in seiner Schöpfung[2]), aus der Alles entsprang, nach welcher die Menschheit ruhelos geblickt, gewahrte nun endlich der Mensch, bekleidet mit seinem eigenen Ich und all dem beladen, was er in sich fühlte und dem ausser ihm Stehenden zuschreiben konnte. Diese Erkenntnis, die unwiderstehlich darnach strebt, das richtige Verhältnis zwischen Gott und seinen Geschöpfen wieder herzustellen: diese Erkenntnis ist Christus![3])

So erblickte Calderon, auf dem Hügel Palästinas (welches eine Centralstelle für die Erdoberfläche ist) diese bebende Schneegestalt durch die Jahrhunderte hindurch; er hört mit überwältigender Rührung das Stöhnen eines Sterbenden und sieht andächtig das wallende Banner der Weltgeschichte in der Hand dieses Märtyrers in Ewigkeit.[4])

---

[1]) „Die Liebe ist Wahrheit", La dama duende, Jorn. III. — Der Gegensatz zwischen der wahren und der sündigen Liebe ist sehr schön im Schauspiel De una causa dos efectos dargestellt.

[2]) En mi vive el Alma de la Naturaleza — A. s. El diablo mudo.

[3]) Vergl. A. s.: La Inmunitad del Sagrario — La cura la enfermedad — Psiquis y Cupido (p. Madrid); Loa z. A. El Valle de la Zarzuela etc.

[4]) Loa z. A. El Gran Teatro del mundo; A. s. La vida es sueño etc.

Digitized by Google

Aber diese Auffassung gewinnt noch mehr Gewicht, wenn man ein anderes Ergebnis in's Auge fasst. Die Erklärung der Erscheinungen als blosser Veränderlichkeitsmomente befriedigte ihn zuerst nicht völlig. Er sah, dass ein Gegenstand doch nicht nur ein vorübergehendes Flirren, ein Hauch, eine Exhalation war, sondern dass er eine massive Gestaltung, etwas Hinderndes annahm und die Vorstellung von Gewicht und Schwere erweckte[1]). — Wenn ich einen Gegenstand sehe, überlegte er, sehe ich nicht den Gegenstand wie er ist, sondern wie er nicht ist[2]), was setzt mich ausserhalb der richtigen Anschauung? — Eben das Michsetzen an die Urquelle des All; und das ist ein Geschehen, etwas *an sich*, das ich empfinde, das aber ausser mir existiert. Was ist dieser Betrug, diese Hemmung, dieser schweigende Widerstand, diese Verneinung? — Es war eben Verneinung, es war das Nein gegenüber dem Ja, das rollende Nein im Schosse des ewigen Ja, das Seinwollende im Angesichte des Seins. Dieser Kontrast in dieser geistigen Gestalt ist die Form unseres Daseins; unser Denken stützt sich darauf, denn die Logik ist nichts anderes, als ein Unterscheiden zwischen Ja und Nein zu Gunsten der Affirmation. Auch die Geschichte ist nur der Kontrast zweier Ideen. Desshalb behauptet Calderon, dass „Alles mit seinem

---

[1]) Wunderschön ist dieser Gedanke im A. s. La Inmunidad del Sagrario ausgedrückt.

[2]) So bekennen die Sinne im A. s. El nuevo Palacio del Retiro:

Gusto: Jo no gusto le que gusto.
Vista: Jo no veo lo que veo.
Tacto: Jo no toco lo que toco.
Alfato: Jo no huelo lo que huelo.

Ebenfalls wird im A. s. La vida es sueño gesagt:

Tengo ejos y no ven;
Tengo oidos y no escuchan;
Tengo manos y no tocan;
Tengo pies y no se umeven etc.

Nur das Gehör, d. h. das Wort in gewissem Sinne, wird immer ausgenommen (Psiquis y Cupido, A. s. para Madrid; A. s. El nuevo Palacio del Retiro; El Golfo de las sirenas); das Gehör soll „die Vernunft leiten" (Todos por el oido nuestra razon cautivemos, A. s. El nuevo Pal. del Retiro, durch das Gehör wird eben das Werdende und nicht, wie durch die andern Sinne, das Seiende wahrgenommen und dieses konnte desswegen durch eine einmalige Trübung nicht beeinträchtigt werden.

Digitized by Google

Gegensatze entsteht,“ [1]) und dass „Alles zwei Ansichten hat, wiewohl die positive eigentlich deutlicher ist.“ [2]) „Hast Du nie eine Rose gesehen, wie ein Stern eines grünen Himmels, welche, sich dem Winde königlich aufthuend, mit anmutiger Nachlässigkeit sich darbietend, zulässt, das die arbeitsame Biene und die giftige Spinne aus ihrem Schosse, die eine Honig, die andere Gift aussaugt? — aus der Harmonie der Natur ebenfalls schöpft der eine Traurigkeit und der andere Glück.“ [3])

Diese Idee des Kontrastes, die so mächtig bei Dante, Shakespeare und Gœthe auftritt, ist eines der deutlichsten Merkmale von allem, was wir erfassen. Durch die Einwilligung in die Negation entsteht in uns, nach dem spanischen Dichter, die falsche Anschauung der Dinge; die sich aufzwingende Wahrnehmung lässt uns oft darin einen Druck, eine gestörte Strömung, einen Bruch der natürlichen Ordnung, kurz den Schmerz emfinden, während die successive Auffassung den Begriff der Zeit, des Vergänglichen, des Vorübergehens, des Verschwindens in's Grundlose wachruft. So vernichtet sich der Mensch, durch die Vorspiegelung der Selbstvergötterung geblendet, und stellt sich hin, phrenetisch verwirrt, unter den Ansturm der endlosen Chöre der Wesen und tiefer unter alle Geschöpfe. [4]) Wozu nun diese Anstrengung und dieses Streben nach Selbstvergötterung? des Menschen Mühe löst sich ja im ewigen Kontraste des über ihm Stehenden auf, und ihm bleibt nur „der verzweifelte Zwang seiner selbst“ übrig. [5]) „O Du (es spricht der Dämon), traurige,

---

[1]) Los dos amantes, Jorn. II. Aehnlich hat auch Schelling gesagt: die Welt ist Kontrast.

[2]) Qué bien de todas las cosas
Dijo un celebrado injenio
Que tenian dos semblantes,
Uno malo y otro bueno,
I que á la luz que le miran
Parecen bien.
La señora y la criada, Jorn. I.

[3]) La señora y la criada, Jorn. I.

[4]) „El hombre en pecado no solo bruto es, que no discurre; pero idol inmobil, que ni hable, ni exuche, ni vea, ni toque, ni huela, ni guste“: A. s. La cura y la enfermedad; A. s. La nave del mercader; A. s. El veneno y la Ariaca etc.

[5]) El infernal abismo — desesperado imperio de si mismo: El magico prodigioso.

Digitized by Google

verhängnisvolle, fürchterliche Herberge und schlummernde Atmosphäre des Sterblichen, der in bebender Erstarrung in seiner Nichtigkeit da liegt! O du, Gefängnis der Angst, Wohnung des Schreckens, an deren Thor das Weinen heult; o Du, wenn ich Dich mit Deinem Namen nennen soll, ungeordneter Wille des Menschen, Mörder Deines Heims, familiärer Feind des Lebens! O Du, tausendmal Du, denn kein Wort nennt Dich besser als dieses, stürze hervor aus dem Schosse Deiner Felsen, und man sehe, wie schnell auf den Ruf des Löwen das wilde Tier gehorcht.“ [1])

Diese absolute Wesenheit der Verneinung, welche Calderon wiederholt anführt und höchst dramatisch zu schildern versteht, bildet bei ihm — was gewiss sehr originell ist — ein philosophisches Moment. Sie ist nicht, wie bei Gœthe, „ein Teil von jener Kraft — die stets das Böse will und stets das Gute schafft“, denn ein Teil einer ideellen Kraft ist unmöglich. Sie ist auch „der Geist, der stets verneint“: ihr unmittelbares Fühlen ist nicht ein Angriff auf die absolute Bestätigung, sondern ein Sichsetzen an die Stelle dieser. Mit anderen Worten, sie ist ein erklärendes Licht über das All, [2]) welches zur zügellosen Unabhängigkeit strebt, gerade dieser geistigen, der Natur und dem Erschaffenen gegenüber bevorzugten Stellung wegen. Sie ist das primitive Aufsichbeziehen aller Dinge, ein Riss in der Harmonie der Ewigkeit; daher sein immerwährendes Eingreifen und Einwirken in die Ordnung der Natur. [3])

Durch den Kontrast zwischen diesem verneinenden Elemente gegenüber dem ewig Seienden ensteht jenes wundersame Phänomen von Sein und Nichtsein, das wir Erscheinung nennen. [4]) Der Mensch schreitet mitten unter diesen durch, und hat sich für links oder rechts zu entscheiden. Der logische Schluss ist die erste und wahre Form unserer Freiheit, deren vollkommenen Genuss wir nur in der Wahrheit haben können. Die Freiheit, die nicht in einem Beherrschen der Erscheinungen, sagen wir der äusseren Natur besteht, da deren Gesetze nicht vom Men-

[1]) A. s. El Valle de la Zarzuela.

[2]) So el registro poderoso de esos orbes — El magico prodigioso.

[3]) S. u. a. A. s. La Divina Philotea; A. s. El veneno y la Ariaca etc.

[4]) „Las apariencias no son ni verdad, ni mentira“, en: En esta vida todo es verdad y todo mentira.

Digitized by Google

schen ausgehen und der Mensch nicht ihr letztes und höchstes Produkt ist, sondern in einer unabhängigen Stellung ihnen gegenüber; diese moralische Freiheit, sich selbst dem hinter den Erscheinungen hindurchschimmernden Geist gegenüber zu bestimmen, ist eine der verfochtensten Behauptungen Calderons.[1]) An hundert Stellen beteuert er die unumstössliche Wahrheit des freien Willens:[2]) das ist für ihn ein Fundamentalsatz, auf den er nicht selten die Hauptmotive seiner Stücke stützt. Diese Freiheit ist mit unserer Existenz zusammengekettet.

Wenn aber der logische Schluss die erste und wahre Form unserer Freiheit ist, so ergiebt sich daraus, dass der freie Wille, d. h. die Fähigkeit sich zu bestimmen, mit der Fähigkeit, zu urteilen, zusammenfällt: Wille und Verstand sind engstens verknüpft. Sie sind nur zwei Momente der nämlichen Potenz.[3])

So gestaltet sich die Anschauung Calderons zu einem Idealismus, den wir vielleicht praktischen Idealismus nennen können. Er ist in der That von der Praxis gegeben und sucht allem einen geistigen oder ideellen Hintergrund zu geben, ohne

---

[1]) „Der Verstand besiegt alle Einflüsse durch die freie Bestimmung" Apolo y Climene. — „Du hast gesiegt, da Du Dich nicht besiegen liessest", El magico prodigioso. — Im Schauspiele „Apolo y Climene" wird der Verstand zweimal (Jornada I und II) *Monarch aller Einflüsse* genannt.

[2]) El hado infio
no fuerzo el libre albedrio:
La devocion de la Cruz.
Sobre el libre albedrio
No hay conjuros, ni hay encantos:
El magico prodigioso.
S. auch: La vida es sueño.

[3]) Para tener voluntad
es menester
tener uno entendimiento.
De una causa dos efectos, Jorn. III.

Aehnlich hat auch Spinoza in seiner Ethik gesagt: Intellekt und Wille sind Eins. Auch Kant verknüpft den freien Willen an die Urteilskraft: diese ist die Verbindung zwischen der sensiblen und der intelligiblen Welt und bildet das Mittel, wodurch in der intelligiblen Welt, wo keine Kausalität mehr wirkt, eine Bestimmung in Bezug auf die Erscheinungswelt möglich ist. Die moderne Psychologie hat sich mit diesem Satze der Analogie zwischen Verstand und Wille einverstanden erklärt.

Digitized by Google

die materielle Wirklichkeit zu zerstören. Dieser Idealismus, dessen Formulierung sich der volkstümlichen Auffassung entzieht, muss jedoch im gewöhnlichen Leben stillschweigend angenommen werden, denn, anstatt sich in vanitöse Spekulationen zu verlieren, bleibt er auf dem Boden der uns allen gegebenen mittelbaren Wirklichkeit und findet darin täglich seine Verwertung. Wir empfinden, was ausser uns steht, aber wir empfinden es nach unserer Beschaffenheit;[1]) wir analysieren alles „nach der Organisation von Potenzen und Sinnen“,[2]) d. h. in dem Verhältnis zwischen einem stabilen inneren Gesetze und den Erscheinungen. Der Mensch geniesst sein volles Bewusstsein nur im Zustande der Wahrheit; aber, um zu diesem zu gelangen, müssen wir auf unseren Egoismus verzichten. Nur so kann die Seele ihren jungfräulichen Zustand wieder erlangen, in dem sie, den Blick auf Gott geheftet, mit kindlichem Entzücken die ewige Wonne, die rosigen Fluten der Liebe, die linden Winde der endlosen Harmonie geniesst!

Wenn das individualistische Moment als Grundlage unseres Denkens gegeben ist, so bleibt für uns nichts so sehr der Verzerrung anheimgestellt, als die Auffassung des Absoluten. Das ist, glauben wir, die Ursache der unzähligen philosophischen Systeme, welche sich immer um die gleichen Fragen drehen, ohne sie je zu lösen. Dieser Titanenkampf, den die Denker liefern, um dem Himmel die Wahrheit zu entreissen, um das Absolute anblicken zu dürfen, ist jedoch aussichtslos. Die Menschheit ist bald dieser falschen Alarmrufe müde, welche die Philosophen, wie nächtliche Schildwachen, von Zeit zu Zeit einander zuwerfen. Es ist wie ein Versuch, das Absolute zu repräsentieren, dieses unermüdliche Philosophieren, und alle Systeme sind die Etappen des verzweifelten Kampfes mit dem waltenden, unfassbaren, unerreichbaren Absoluten. Calderon macht auch da eine Ausnahme: er baut kein System auf, er will nicht das All erschaffen, er verschwindet ganz hinter dem Lichte der sich offenbarenden Thatsache. Das ist jene Klugheit, die man ihm so

---

[1]) Gemäss dem Satze der Scholastiker: Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur.

[2]) A. s. La nave del mercader. — Analog dem Satze des hl. Thomas: Assimilitatio in cognitione humana fit per actionem rerum sensibilium in vires cognoscitivas humanas. Summ. c. gent. lib. I, 65.

Digitized by Google

sehr in der Komposition nachgerühmt. Um ihn zu begreifen, muss man die Erscheinungswelt nie aus den Augen verlieren, denn fortwährend stützt er sich auf diese. Bei anderen Philosophen ist oft genügend, um das ganze Gebäude ihrer Gedanken in's Auge zu fassen, dass man den Ausgangspunkt ihrer Deduktionen erfasst: alles übrige stellt sich dann leicht der Ueberlegung dar. Bei Calderon dagegen ist es notwendig, frei und aufmerksam die Natur anzublicken, aber unter der Leitung seiner Worte. Calderon's Geist erweitert sich so in's Unermessliche, während er vor unseren Augen sich zu verkleinern und zu verschwinden sucht. Daraus gewinnen seine Worte grössere Ueberzeugungskraft und der ganze Aufbau seiner Ideen erhebt sich fast unbemerkt, aber in riesigen Dimensionen und mit einer wunderbaren Architektur. Der Vorteil dieser Methode vor allen Systemen und vor der Methode der reinen Spekulation ist offenkundig: der Philosoph erreicht auf diese Weise leicht den doppelten Zweck, verstanden zu werden und zu überzeugen.

Manchmal nehmen jene Systeme, durch die Autorität des Aufstellers und durch den Glauben der Adepten, einen dogmatischen Charakter an und entwickeln sich, unter dem Einfluss besonderer Umstände, zu religiösen Konfessionen. Sie schliessen dann das Leben und seine Aeusserungen in gewisse Formeln ein und verwandeln sich so in ein stockendes Gefüge, das wie eine Kruste sich über den menschlichen Geist ausbreitet und ihn hemmt und niederdrückt. Das, meint Calderon, sei besonders bei den orientalischen Völkern der Fall.[1]) Eine viel grössere Kraft, eine der menschlichen Natur viel eher angepasste Beschaffenheit besitzt das Christentum, welches, sich geschmeidig allen Forderungen des Geistes anschliessend, niemals sein Wesen ändert und für immer einen Richterstuhl in der Seele aufgerichtet hat. Von diesem Standpunkte aus übersieht wieder Calderon alle Probleme des Lebens und löst sie an dem Schein dieser Moral. Der Charakter unserer Arbeit zwingt uns, über diese Betrachtungen hinwegzugehen, da dieselben, obwohl von grosser Tiefe und praktischem Werte, mehr theologisches Kolorit tragen. Wir verlassen daher dieses Gebiet und wenden uns anderen Fragen zu.

---

[1]) El gran principe de Fez.

Digitized by Google

Der Mensch befindet sich, wie wir oben dargethan, in einem beständigen Kampfe; das Leben ist ein Ringen, ein Sturm, die zusammenfliessende ewige Entscheidung. Während der Geist, in diesem Getümmel schweigsam aufgerichtet, die wundersame Phantasmagorie beschaut, sie prüft und sich neigt, fliesst der bebende Strom unaufhaltsam dahin. Wir haben oft nur Gefühle, wo wir glauben, Wahrheiten zu besitzen; wir ringen mit den Vorstellungen des Fiebers, während wir meinen, die Probleme unserer Existenz anzusehen und ohne Zögern, ohne Schauder geben wir uns dem Truge und der Illusion hin. „In diesem Leben ist alles Trug und alles ist Wahrheit, denn bei allem, das gut ist, muss man zweifeln, ob es nicht schlecht sein könnte!“ [1]) Der Mensch hat nur die Möglichkeit, die Wahrheit zu gewinnen und zu erkennen; Positives hat er in sich nichts. Die mannigfaltige Scene des Lebens, in ihren engen Grenzen aufgefasst, verliert sich in einem aufregenden Traum, dessen phantastische Gestalten gegen die stille Ewigkeit emporzucken: „Der Mensch, wenn er lebt, träumt was er ist, bis er erwacht. Der König träumt, dass er ein König ist und in diesem Betrug lebt er fort, befehlend, ordinierend und regierend; wer möchte König sein, da er weiss, dass er im Schlafe des Todes erwachen wird? Der Reiche träumt seinen Reichtum, der ihm Sorgen macht, und der Arme, der leidet, träumt seine Armut und sein Elend; es träumt träumt der Jüngling mit seinen Idealen, es träumt der Gedrückte, und der Anspruchsvolle träumt sich seine Ansprüche; es träumt, wer verletzt und beleidigt, und in der Welt träumen alle, was sie sind, obwohl es niemand versteht. Was ist das Leben? — Phrenesie. Was ist das Leben? Betrug, ein Schatten, Illusion. Das Leben ist nur ein Traum, und man träumt auch, dass man träumt!“ [2])

Aehnlich wie Calderon, hat René Descartes, ungefähr in der gleichen Zeit, derartige Betrachtungen über das Leben und dessen Analogie mit dem Traume angestellt. [3]) Auch ihm schien

---

[1]) No hay humano bien
que no parezea verdad
con duda de que lo es.
En esta vida todo es verdad y todo mentira.

[2]) La vida es sueño.

[3]) Meditationes de prima philosophia, Medit. I.

Digitized by Google

es, dass kein wesentlicher Unterschied zwischen der oft illusorischen Welt unserer Wahrnehmung und der Traumwelt existiere. Wie vieles glauben wir richtig zu sehen und unsere Wahrnehmung ist doch falsch: die Gestirne des Himmels sind nicht, wo wir sie sehen, denn die Lichtbrechung verschiebt uns ihre Lage; das Wasser, das unter einer Brücke fliesst, von welcher aus wir es beobachten, scheint uns ruhig zu sein, während die Brücke langsam vorwärts rückt. Und wie viele andere Erlebnisse im Traume, welcher Zusammenhang oft zwischen den Begebenheiten successiver Träume, wie viele Gedanken offenbaren sich uns in der weihevollen Stille des Schlafes! So dachte Descartes. Ist diese etwaige Uebereinstimmung zwischen Calderon und Descartes in diesem Punkte rein zufällig? Kann nicht Calderon, der etwas jünger als sein Zeitgenosse war, dessen Werke, vielleicht den *Discours de la méthode,* welcher im Jahre 1637 herauskam, gelesen haben? Um diese Frage zu erörtern, schien uns am sichersten, da besondere Schriften über diesen Punkt nicht existieren, die Werke beider Philosophen einer Untersuchung zu unterziehen und die Stellen, die irgend welche Analogie mit einander aufwiesen, sorgfältig zu vergleichen und daraus ein Urteil zu gewinnen. Wir fanden in der That einige derartige Stellen in Calderon's Werken, die mit cartesianischen sehr ähnlich erschienen.[1]) Aus diesen ersieht man, dass für Calderon

---

[1]) Entendimiento: el tiempo
que yace el hombre, tambien
estoy yo sin discurrir,
sin percipir, ni atender.
Vaga mi imaginacion
confusas visiones vé;
y todo es tiniebla y sombras
para mi el mundo, porque
sin los sentidos no puedo
actos de razon hacer.

A. s. Los encantos de la culpa.

Pues los suenos
cuantas figuras engendran
son discursos de aquella alma
que no duerme, y como quedan
entances de los sentidas
las acciones imperfectas,
imperfectamente forman
los disbursos, y por esta
razon sueña el hombre cosas
que entre si no se conciertan.

El Purgatorio de S. Patricio.

Digitized by Google

der Traum gar nichts anderes ist, als eine Bestäubung der Seelenthätigkeit in Bezug auf die Aussenwelt.[1]) Deswegen nehmen wir die Vorstellungen „ohne Cohærenz und Ordnung“ wahr und wegen der ursprünglichen Störung auch in der Ordnung der Natur, von der wir oben gesprochen, ist auch das Leben ein Traum, aus dem wir „im Tode erwachen“, denn der Tod ist unerschütterliche Wahrheit.[2])

Für Descartes ist ebenfalls das Leben ein potenzierter Traum. Wir können hier nicht eine ausführliche Auseinandersetzung seiner Erörterungen in den *Meditationes* beigeben, und wir begnügen uns, zu bemerken, dass, obwohl die beiden Denker in dieser Idee übereinstimmen, der Weg ihrer Argumentation durchaus ein verschiedener ist.[3]) Wir hätten daher dennoch an diesen Ausführungen keinen Anhaltspunkt für die Annahme irgend welcher Beziehung zwischen den zwei Philosophen gefunden, wenn eine Stelle aus dem Auto El Pleito matrimonial uns nicht in der Vermutung bestärkt hätte, dass eine solche existiert haben müsse. Die Stelle lautet folgendermassen: „Die Seele und der Leib vereinigen sich, indem Gott im gleichen Augenblicke aus Seele, Leib und Leben eins macht.“[4]) Das erinnerte uns stark an die *unio substantialis* von Descartes, nach welcher Gott die zwei Substanzen, Geist und Materie, vereinigt und daraus das Leben macht. Die Analogie ist in der That frappant, und wir ersuchten einen der tiefsten Kenner von Calderon's Werken, zur Zeit Universitätsrektor in Salamanca, von dessen

---

[1]) In einer der oben citierten Stellen heisst es: Alles ist im Traume Verwirrung, weil der Verstand ohne die Sinne keine Akte der Vernunft vollziehen kann. — Diese Aeusserung, die augenscheinlich mit dem Sensualismus Locke's sich berührt (Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu), will jedoch nicht sagen, dass Sinne und Vernunft das Gleiche seien, sondern dass die Vernunft eng mit den Sinnen zusammenhängt, wie wir aus der Definition der Seele gesehen haben.

[2]) No es morir todo? — Casa con dos puertas mala es de guardar.

[3]) Der Charakter dieser Schrift, sowie ihre Dimension zwingen uns, Descartes' Philosophie als bekannt vorauszusetzen.

[4]) Vida: pues
os juntais (Alma y Cuerpo)
haciendo en un punto Dios
un compuesto de los tres,
que somos Cuerpo, Alma y Vida.

Digitized by Google

Briefe wir einiges an anderem Orte angeführt haben um Auskunft. Wir teilen hier noch den Teil des Briefes, der sich auf unsere Frage bezieht.

Sehr geehrter Herr!

Es ist mir sehr daran gelegen gewesen, den Zweifel, den Sie mir vorlegten, nach Möglichkeit zu lösen. Sie fragten mich, ob es nicht bekannt sei, dass eine Beziehung zwischen Calderon und Descartes existiert habe und weder im Archiv dieser Universität, noch bei den besten Biographien unseres Dichters habe ich die geringste Andeutung gefunden, als hätte Calderon je mit Descartes verkehrt, noch seine Werke gekannt.

Im Gegenteil, alle stimmen darin überein, den scholastischen Charakter in den Werken Calderon's hervorzuheben.

Es lagen ja zwischen der Zeit, in welcher Calderon seine Studien auf der Universität vollendete (1619) und der Zeit, in welcher Descartes das erste Mal seine Werke veröffentlichte (1640),[1]) mehr als 20 Jahre; so dass es nicht anzunehmen ist, dass Calderon irgend eine Kenntnis über Descartes sich angeeignet hätte, um so mehr, da, wie ich einem gründlichen Kenner der Werke Calderon's entnehme, dieser nicht der französischen Sprache mächtig war. Und seine litterarischen Studien, die bekanntlich seine Zeit gänzlich in Anspruch nahmen, hätten ihm keine Musse gelassen, sich dem Studium eines neuen philosophischen Systems, das so verschieden war von dem, das er gelernt hatte, zu widmen. Man sage auch nicht, dass er irgend eine Uebersetzung in spanischer Sprache mag gelesen haben, da Descartes' Fehler, wenn man ihn für einen solchen halten darf, damals allen Spaniern eigen war, welche sich für reich genug hielten, um nicht vom Auslande Wissenschaft oder Litteratur erbetteln zu wollen.

Was aber am meisten den anti-cartesianischen Charakter unseres Dichters beleuchtet, sind seine Werke selbst, und ganz besonders seine Autos sacramentales. In einigen von diesen scheint er ja als gangbare Münze die Theorie der Existenz der verschiedenen Accidentien der Substanz — eine Theorie, die

---

[1]) Eigentlich 1637.

Digitized by Google

schon allein einen Philosophen für anti-cartesianisch erklärt — anzunehmen.

Er sagt im *Cubo de la Almudena:* Das Gesicht und der Tastsinn beziehen sich auf die Accidentien, nicht auf die Substanz;[1]) und im *El dia mayor de los dias* hebt er weiter diese scharfe Unterscheidung hervor.[2])

Ebenso glaube ich nicht, dass die Worte, die Sie dem Auto *El Pleito matrimonial* entnommen haben, irgendwie gegen diese Ansicht Zeugnis ablegen. Denn, wenn Calderon das Leben sinnbildlich „eine kalt brennende Flamme" genannt hat, so erregt es in der scholastischen Lehre keinen Anstoss, zu denken, dass im Augenblicke, da sich die Seele mit dem Leibe verbindet, in beiden das Leben entstehe, indem das intellektuelle von der Seele, das sensitive und vegetative aus der Zusammensetzung beider ausfliesst. Im gleichen Auto zeigt sich klar, dass Calderon eine solche innige und wesentliche Vereinigung zwischen Leib und Seele des Menschen annimmt, und diese hat nicht nur keine Analogie mit dem antropologischen Dualismus, der die Basis der cartesianischen Psychologie bildet, sondern sie steht mit ihm in offenem Konflikte.

Auch dort, wo er von der Vereinigung von Seele, Leib und Leben zu einem Ganzen redet, will er nicht die cartesianische Trilogie annehmen, bei welcher der Körper und der Geist zwei unabhängige und antithetische Substanzen bilden; denn der

---

[1]) A los accidentes darn credito
credito la vista y tacto
que no á la substancia.

[2]) I á este Soberano ungido,
que en accidentes de pan
y vino asiste, ellos mismos
son cortinas soberanas
de su grandeza . . .
y pues el amor ha sido
causa de estos accidentes
diga el coro de los Santos:
ah Jesus! que accidentes
tan soberanos,
pues por ellos le vimos
sacramentado.

Digitized by Google

Dichter sagt ja weiter unten, dass das Leben eine Flamme ist, welche von beiden entsteht,[1]) d. h. dass, nach Calderon's Anschauung, das Leben aus dem Menschen in dem Augenblicke ausfliesst, wo, durch die Vereinigung von Seele und Leib, das menschliche Gebilde vollkommen dasteht.

O nein, genug bewiesen ist es doch, dass unsere intellektuellen Grössen nicht der Abglanz eines französischen Philosophen sind!"

So weit der Brief.

---

[1]) . . . . . .
y vida, llama encendida
que de las dos procedida etc.

Digitized by Google

IV.

Philosophischer Zusammenhang zwischen Cervantes und Calderon.

Wir knüpfen wieder die Frage an, die wir im ersten Kapitel über das Verhältnis zwischen Cervantes und Calderon angedeutet haben. Wir bringen da ganz persönliche Ansichten vor und machen deswegen durchaus keinen Anspruch, bei der Schlussfolgerung, die sich aus ihnen ergiebt, Recht zu haben. Wir sind völlig überzeugt, dass diese zwei geistigen Gestalten unzertrennlich in der Geschichte der philosophischen Ausbildung ihrer Epoche zusammengehören. Nach unserer Meinung bezeichnen sie, in der Evolution der Zeit, verschiedene Kulturmomente; und wenn sie auch der verschiedenen Gestaltung der Umstände wegen, unter denen und für welche sie wirkten, mit verschiedener Klangfarbe erscheinen, so sind beide doch Träger des nämlichen Gedankens. Beide brechen sich Bahn in der Gesellschaft mit der mächtigen Kraft der nämlichen Idee. Calderon setzt Cervantes voraus; der eine vollendet und rundet ab, was der andere zu einer systematischen Form in schöner Abgrenzung aufgebaut hatte. Wenn wir den Romantiker als den unruhigen Geist der beständigen Erfahrung bezeichnen würden, könnte der Dichter als die Spekulation der Empirik gelten; Cervantes malt die erscheinende Welt, die Scenerie des Lebens und deutet ihre geometrischen Propositionen an, während Calderon's Hand darin die Kurve des Gesetzes aufzeichnet.

Cervantes war ein so unruhiges und wechselvolles Leben beschieden, wie kein unruhigeres einem Menschen überhaupt zufallen kann. Im Jahre 1547 geboren, hat er schon in seiner ersten Jugend von seinem Städtchen Alcalà aus die wunderbaren Thaten seiner Majestät Karl V., des ersten Monarchen, der sich Majestät nennen

Digitized by Google

liess, erzählen hören und die wallenden Fahnen der einziehenden Flamminge erblicken können. Seine Phantasie, von Natur aus so blühend, trieb ihn, das Weite zu suchen und das Leben zu erfahren. Zuerst war er Kammerdiener bei einem Kardinal in Rom; er kämpfte in der Schlacht bei Lepanto, im Jahre 1671, unter Don Johann von Oesterreich gegen die Türken, und erlitt schwere Verwundungen, die ihm einen Arm lähmten; war Soldat in Sardinien, in der Lombardei, in Sicilien, wurde von Seeräubern gefangen genommen und als Sklave in Algier verkauft. Hier versucht er in der kühnsten Weise einigemale zu entfliehen, doch umsonst, bis er losgekauft wird. Dann kommt er nach Spanien zurück, von hier geht es als Soldat nach den Inseln Azoren und erst im Jahre 1583 erscheint er wieder in Spanien, wo er nun definitiv bleibt. Ein nächtlicher Streit gegen einige Hofleute in der Nähe seines Hauses, bei welchem Verdacht auf ihn fiel, brachte ihn, im Jahre 1604, in's Gefängnis.

Da nun, im öden Dunkel eines Gefängnisses war es, wo seine Seele etwas Unermessliches, etwas wie die unerforschte Ruhe, die Gegenwart eines Schweigens, welches nach den Zuckungen der Welt sich einstellt, gewahrte und empfand. Gestützt auf das Gitter seiner Zelle, die Erlebnisse seines Lebens überdenkend, sah er sie wie das bittere Spiel einer unbesiegbaren Ironie sich entfalten. Seine Jugend, seine Kämpfe, Lepanto, die Gefangenschaft in Algier, die Fluchtversuche, der so oft herbei- und wieder hinweggeschlichene Tod, seine Gedichte, sein jetziger Aufenthalt: — das war die ganze Scene eines menschlichen Daseins! Wie sehr sah es einem Traume gleich, und in diesem Traume erkannte er das Leben: „Ich sehe jetzt ein, schrieb er, dass alle Genüsse des Lebens wie ein Schatten und ein Traum vergehen oder wie die Blume des Feldes absterben!“ [1])

In diesen Worten ist das ganze Resultat seiner grossen Erfahrung zusammengefasst: in diesen offenbart sich der feierliche Ernst in der Fröhlichkeit und im Scherze, die seiner Natur so eigen waren. Und diese plötzlichen Offenbarungen grosser Wahrheiten in so anmutender und überraschender Weise macht den Wert seines Werkes aus.

---

[1]) Don Quijote, II. Parte, Cap. XXII.

Digitized by Google

Unter diesem Einfluss stand direkt Calderon. Wir sahen bereits, wie ihm das Leben unwert und wie ein Traum vorkam, und wie er diese Ueberzeugung durchaus innig empfand und zum Ausdruck brachte; an diesen Punkt der Cervantes'schen Philosophie scheint er also anzuknüpfen und seine ganze Weltanschauung ist in der That von dieser Vorstellung stark beeinflusst. Ein sehr inniger Zusammenhang zwischen den zwei grossen Männern ergab sich schon aus dem Umstande, dass Calderon eine Epoche vorfand, die ganz Cervantes gehörte und und er sie nicht anders zu der seinigen machen konnte, als dadurch, dass er sie glänzender machte und weiter führte. Von einer Umwälzung derselben konnte, wenn auch Calderon's natürliche Anlagen sich dazu hätten verwenden lassen können, bei dem ungeheuren Erfolge seines Vorgängers keine Rede sein. Wirksamer als dieser geschichtliche Zwang war die natürliche geistige Verwandtschaft, welche schon ursprünglich Calderon auf die Bahn des Cervantes lenkte. Wir lassen einen kurzen Vergleich folgen, um diesen Zusammenhang besser darzustellen.

Cervantes ist von einem lebhaften Gefühl der Fröhlichkeit und einer warmen Strömung durchweht. Er nennt oft das Leben eine *Komödie*; er sieht darin immer etwas Scherzhaftes, neben seinem Ernste, es ist für ihn, wenn uns der Ausdruck erlaubt ist, wie ein sauer-süsses Gemisch, in welchem keine wahre Genugthuung, sondern nur der Ansporn zu einer immer weiter entfliehenden Genugthuung ist; eine Komödie, nichts als eine Komödie, die uns durch Vorstellungen innerlich bestimmt. „Wie in der Komödie, so auch im Leben spielen einige die Rolle des Kaisers, andere die des Soldaten, des Kaufmanns, des Verliebten; wenn aber das Ende kommt, nimmt allen der Tod die Kleider weg, die sie differenzierte und alle bleiben gleich im Grabe.“ [1]) „Und wenn wir diese Welt verlassen und über uns Erde geworfen wird, schreitet der Fürst auf gleich engem Pfade weiter, wie der Taglöhner, und der Körper des Papstes nimmt nicht mehr Platz ein, als derjenige des Sigristen, wiewohl der erstere höher stand als der zweite. [2]) Wir haben oben gesagt, dass solche ernste Gedanken und Folgerungen in der scherzhaften Darstel-

[1]) Don Quijote, II. Teil, Kap. XII.
[2]) Don Quijote, II. Teil, Kap. XXXI.

Digitized by Google

lung wie ruhige Stunden des Mondscheins in der wechselvollen Scene erscheinen, welche die auf die Dauer ermüdende Spannung unterbrechen. Sie deuten das Ziel an, wohin Cervantes steuert und zeigen, dass der kunstvolle Mechanismus, womit diese Gedanken begleitet sind, nur die vor den Augen der Zeit notwendige Apanage bildet.

Calderon dagegen ist von Anfang an ernst und feierlich; er steht da, die Arme gekreuzt, die Augenbrauen zusammengezogen und redet mit einem etwas psalmodischen Ton. Er lächelt selten und nur aus Liebe zum Publikum; beständig beschäftigt ihn der tiefe Ernst seiner Probleme. Er wird hie und da so derb, dass seine Sprache mit bitterer Ironie prasselt. „Kurz war die Komödie, aber wann war die Komödie des Lebens nicht kurz? wann war sie für denjenigen nicht kurz, der bedenkt, wie alles nur ein Ein- und Ausgehen ist? Schon verlassen alle die Bühne; die Erscheinung, die sie hatten und die sie zierte, zieht sich zu ihrer ursprünglichen Form zurück; als Staub sollen sie hinausgehen, da sie als Staub hineingekommen sind. Von allen sollen die Zierden zurückverlangt werden, mit denen sie die Vorstellung geschmückt, denn nur für diese Zeit wurden sie ihnen gewährt. Als Staub sollen sie hinausgehen, denn 'als Staub kamen sie hinein.“ „Und du, König, lass' die Krone hin, entblösse deine Majestät; nackt und bloss soll deine Person aus dem Possenspiel des Lebens scheiden. Der Purpur, der dich mit solchem Stolz erfüllte, wird die Schultern eines andern bald bedecken, denn weder Purpur, noch Scepter, noch Kränze wirst du mitnehmen dürfen: dies alles war geliehen!“ „Jetzt, da der Spaten dem Scepter gleichgestellt ist, geht ein in das Theater der Wahrheit! euer Theater ist die Bühne der Täuschungen!“ [1])

Aus diesen Beispielen sehen wir deutlich, wie die zwei grössten Denker der hiberischen Halbinsel von ein und demselben erhabenen Gefühl durchdrungen waren und wie das Genie zur Erfüllung seiner Aufgabe beim Wechseln der Umstände in beiden eine verschiedene Gestaltung annimmt. Der Uebergang von Cervantes zu Calderon wird von Lope de Vega, dem zartfühlenden, lieblichen Lyriker, der mit Shakespeare das Theater schuf, hergestellt. Wie de Vega, findet Calderon sein Gefallen

[1]) A. s. El gran Teatro del mundo.

Digitized by Google

an jenem abenteuerlichen Fluge durch die Regionen der Blumen und der Winde, an jener ungebundenen Freiheit, die seiner mächtigen Phantasie immer offene Wege wies. Wegen der unbestrittenen Superorität des Geistes stellt sich daher Calderon dar, als die vollkommenste Synthese der spanischen Philosophie und gleichzeitig der spanischen Litteratur. Er glänzt wie ein Gestirn über seine Zeit nicht nur, sondern in der geistigen Constellation aller Nationen findet sich vielleicht nur ein Mann, dessen intellektuelles Licht dem seinigen gleich käme; uud das ist Dante Alighieri.

Weder Cervantes, noch Calderon sind Idealisten. Dies wollen wir hier festgestellt haben, weil manches, was wir über sie gesagt haben, dazu angethan erscheinen könnte, sie für solche zu halten. Für Beide ist nicht das reell, was uns in der Erscheinung entgegentritt, sondern nur, wir wollen uns so ausdrücken, der logische Bestand derselben.

Wenn wir nun das bis jetzt Gesagte überblicken, so finden wir, dass die zwei Männer, von denen hier die Rede gewesen, mit zwei Kulturmomenten ihrer Nation, wie wir schon einmal gesagt, identisch sind. Wir konstatieren bloss diese Thatsache, ohne uns in Erörterungen über die Wechselwirkung der Umstände auf den Intellekt auserwählter Geister oder umgekehrt, einzulassen. Cervantes erscheint in der That wie die lebendige Verkörperung jener Unruhe Spaniens zur Zeit seiner Weltherrschaft, während Calderon die erhabene Würde in Gegenwart eines grossen Unglücks darstellt. Es ist bei letzterem das Gefühl eines Starken vorhanden, der besiegt und bedrängt, sich in seinen letzten Zufluchtsort, dorthin, wo nur ewiges Schweigen und keine Demütigung mehr ist, flüchtet. Es ist die Ueberraschung einer unerbittlichen Gefahr, die furchtbare Enttäuschung eines, der nach langem und qualvollem Ringen das Nutzlose seiner Anstrengungen fühlt; es ist, in einem Worte, die ganze Stimmung eines Volkes, die sich in ihm spiegelt. Ein Schlag nach dem andern hatte in der That die spanische Macht geknickt: im Jahre 1640 fällt Portugal ab, nachdem 1588 die spanische Flotte vernichtet worden war; im Jahre 1648 muss Spanien die Unabhängigkeit der Niederlande (im Frieden zu Münster) anerkennen; 1659 muss es Roussillon und Perpignan, Dünkirchen und Jamaica, im Pyrenäischen Frieden, abtreten, und gegen das

Digitized by Google

Ende des Lebens des Dichters steht bereits der Erbfolgekrieg bevor. Spanien hatte mit Italien, Frankreich, gegen die Niederlande, in Afrika, mit der Türkei, mit Deutschland, England, Amerika und im Innern gegen Revolten in diesem Jahrhundert zu kämpfen gehabt und, am Ende so vieler Kämpfe, nach so grossen Anstrengungen, hatte es sich ergeben, dass seine Macht nur trügerischer Schein gewesen. Entvölkert, verhasst, wo war all sein fabelhafter Reichtum hingegangen? Das prächtige Gebäude war zusammengebrochen, nur ein Haufe Trümmer war geblieben, umgeben mit einem Schimmer und aus seiner Mitte kam mystisch hergeklungen die Stimme Calderons.

Zum Schlusse wollen wir ein Urteil, das Calderon's Biograph Vera Tassis über ihn abgiebt, und eines von Gœthe anführen, damit man sehe, wie Calderon's Grösse in allen Zeiten Anerkennung gefunden. Vera Tassis drückt sich in seinem pompösen Stil folgendermassen aus: „Das war das Orakel unseres Hofes und der Neid der Fremden, der Vater der Musen, der Luchs der Gelehrsamkeit, das Licht der Bühnen, die Bewunderung der Menschen, er, der allgemeine Zufluchtsort der Bedürftigen, dessen Höflichkeit die aufmerksamste, dessen Umgang der zuverlässigste und belehrendste, dessen Sprache die harmloseste, jedem seine Ehre erweisende, dessen nie mit beissenden Glossen den Ruhm irgend eines verwundende Feder die feinste seines Jahrhunderts war, der die Lästerzungen weder mit Libellen befleckte, noch sein Ohr den boshaften Verkleinerungen des Neides lieh. Das endlich war der Fürst der castilianischen Dichter, welcher Griechen und Römer in seiner geweihten Poesie wieder aufleben liess, denn er war im Heroischen gebildet und erhaben, im Moralischen gelehrt und tiefsinnig, im Lyrischen anmutig und beredt, im Heiligen göttlich und sinnvoll, im Liebevollen edel und schonend, im Scherzhaften witzig und lebendig, im Komischen fein und angemessen. Er war sanft und wohlklingend im Vers, gross und zierlich in der Sprache, gelehrt und feurig im Ausdruck, ernst und gewählt in der Sentenz, gemässigt und eigentümlich in der Metapher, scharfsinnig und vollendet in den Bildern, kühn und überzeugend in der Erfindung, einzig und ewig im Ruhm.“

Gœthe stellt Calderon in die Reihe jener Männer, die da auf dem Gang der Geschichte am Rande des Weges sich erheben

Digitized by Google

und den Bataillonen der Generationen die Richtung anzeigen. Wenn sie verschwinden, bleibt an ihrer Stelle ein gewaltiges Denkmal von Licht und von Flammen, oft auch von Rauch und von Asche. Er stellt Calderon unter diese Männer und giebt ihm einen Vorzug vor allen andern, nämlich eine überzeugende Konsequenz, einen systematischen Ausbau, die praktische Verwertung der Wahrheit, die er nicht auf eine entlegene Region, sondern in die Tragweite jedes Menschen stellt; er sagt: „Calderon ist unendlich gross; er ist dasjenige Genie, das zugleich den *grössten Verstand* hatte.“ [1])

[1]) Zu Eckermann I, S. 151.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

89094311420

B89094311420A

Digitized by Google

Digitized by Google

89094311420

B89094311420A

Digitized by Google

Digitized by Google

89094311420

B89094311420A

Digitized by Google